

---

# Los *vota* de obispos latinoamericanos sobre vida religiosa (Segunda Parte).

## Reflexiones interpretativas y algunos temas específicos

VIRGINIA R. AZCUY\*

Pontificia Universidad Católica de Chile

raqazvi@gmail.com

CARLA E. FERREYRA

Pontificia Universidad Católica Argentina

Recibido 10.10.2021/ Aprobado 6.12.2021

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.59.137.2022.p79-102>

### RESUMEN

En el marco de un proyecto de investigación continental sobre el Concilio Vaticano II y su recepción en América Latina y el Caribe, incluido en otro proyecto internacional mayor, el presente estudio (Segunda Parte) presenta un panorama de los *vota* de los obispos sobre la vida religiosa en Chile, Perú, Venezuela y América Central, en respuesta a la consulta encargada por Juan XXIII. Se profundizan aspectos de la consulta, los *vota* y la vida religiosa; se presenta una descripción de los *vota* según las *Acta et Documenta* conciliares (serie antepreparatoria) y se orienta hacia una lectura interpretativa sobre vida religiosa con énfasis en algunos temas específicos.

*Palabras claves:* “vota” de obispos sobre vida religiosa, Concilio Vaticano II, vida religiosa, eclesiología preconiliar, fase ante preparatoria, Iglesia en América Latina y el Caribe.

\* La Dra. Virginia R. Azcuy es profesora investigadora de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Facultad de Teología/Centro Teológico Manuel Larrain. Carla Ferreyra es asistente de investigación de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología.

## The “Vota” of Latin American Bishops about Religious Life (II) An Interpretative Reading and some Specific Issues

### ABSTRACT

In the context of a continental research project about the Second Vatican Council and its reception in Latin America and the Caribbean, which is included as part of another larger international project, this paper (part two) presents an overview of the *vota* of the bishops about religious life in Chile, Peru, Venezuela, and Central America in response to the query sent out by John XXIII. This study delves into some aspects of this query, the *vota*, and religious life; gives a description of the *vota* according to the *Acta et Documenta* of the Council (ante preparatory series); and is oriented towards an interpretive reading of religious life with emphasis on some specific issues.

*Key Words:* *vota* of the bishops about religious life, Second Vatican Council, religious life, preconciliar ecclesiology, ante preparatory period, Church in Latin America and the Caribbean.

Los resultados de investigación presentados en este artículo, que es la Segunda Parte de otro con título homónimo ya publicado en revista *Teología*,<sup>1</sup> corresponden a un estudio realizado en el marco del proyecto continental en curso con el título «El Vaticano II como orientación para la Iglesia y las teologías del siglo XXI. Recepción y perspectivas en Latinoamérica y el Caribe» (2018-2020), bajo la coordinación del Pbro. Dr. Carlos Schickendantz (Universidad Alberto Hurtado, Chile). Este proyecto se inscribe en otro mayor, internacional, intercultural e intercontinental en desarrollo, con el tema «*The Second Vatican Council in Intercontinental and Intercultural Perspectives - Orientation and Motivation for the Theologies of the 21st Century*» (2018-2025). La coordinación general del proyecto intercontinental estuvo a cargo del Prof. Dr. Joachim Schmiedl (Philosophisch-Theologische Hochschule de Vallendar, Alemania) hasta su inesperado deceso el pasado 10 de diciembre de 2021 y, actualmen-

---

1 Cf. Virginia R. Azcuy; Carla Ferreyra, «Los *vota* de los obispos latinoamericanos sobre vida religiosa (I). ¿Retrato de una forma de vida o de una eclesiología preconciliar?», *Teología* LVIII, 135 (2021): 113-140.

te, continúa su desarrollo bajo la responsabilidad de un comité de dirección alemán.<sup>2</sup>

En continuidad con la Primera Parte, el presente estudio titulado «Los *vota* de obispos latinoamericanos sobre vida religiosa (Segunda Parte). Reflexiones interpretativas y algunos temas específicos», aborda un panorama introductorio y presenta los votos de un conjunto de países de América Latina y América Central. A modo de introducción, se exponen algunos aspectos relevantes acerca de la consulta encargada por Juan XXIII al Cardenal Tardini y al estudio de los votos de los obispos a nivel general y sobre la vida religiosa en particular, con especial atención a América Latina y a la Primera Parte del estudio. Cabe destacar que, siguiendo las huellas de la obra pionera editada por Oscar Beozzo en 1992,<sup>3</sup> ya se han publicado los primeros resultados del mencionado proyecto continental, que profundizan el trabajo iniciado hace ya tres décadas en la región.<sup>4</sup> La sección principal de este estudio ofrece, primero, una visión general sobre los *vota* de los obispos de tres países latinoamericanos que participaron en segunda línea con respuestas a la consulta de 1959: Chile (20), Perú (27) y Venezuela (17). En segundo lugar, presenta las propuestas de seis países de América Central (38), que incluyen un voto conjunto –con firmas de cinco países– y treinta y siete votos individuales de Costa Rica (4), Guatemala (12), Honduras (5), Nicaragua (6), Panamá (4) y San Salvador (6); con respecto a los votos de los países del Caribe (30), también agrupados como América Central

2 Para más información sobre el proyecto, ver: <https://www.pthv.de/forschung/projekte-theologie/uebersicht-projekte-theologie/projekte-in-der-historischen-theologie/vatican-ii-legacy-and-mandate/>. También se puede ver Carlos Schickendantz, «El Vaticano II al servicio de la interculturalidad y de un giro decolonial? Un proyecto intercontinental en desarrollo». *Perspectiva Teológica*, v. 52, n. 3 (2020): 661-679.

3 Cf. José Oscar Beozzo (ed.), *Cristianismo e iglesias de América Latina en vísperas del Vaticano II* (San José: Editorial Dei, 1992).

4 Cf. Rodrigo Polanco, «La Iglesia continental que llegaba al Concilio. Eclesiología de los *vota* de los obispos latinoamericanos para el Concilio Vaticano II», *Perspectiva Teológica* 52 (2020): 705-731; Rodrigo Polanco, «Cambios en la conciencia eclesial en América Latina, previo a la conferencia de Medellín (1968). Estudio a partir de la literatura clasificada en la Base de Datos "Seladoc"», *CrSt* 41 (2020): 171-224; Jorge Costadoat, «Contribución de los obispos latinoamericanos y caribeños a la confección de *Optatam totius*», *Teología y Vida* 62,3 (2021): 389-423; Carlos Schickendantz, «El debate sobre la cultura en el Vaticano II. Conciencia contextual en los aportes latinoamericanos y caribeños», *Teología y Vida* 62 (2021): 555-583.

en las *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando* (serie antepreparatoria), solo se ofrecen algunas menciones de Cuba (3), Haití (7) y República Dominicana (6).<sup>5</sup> En la descripción por países, se recupera un mínimo contexto socio-eclesial y se expone una visión general de los votos, con aspectos materiales y de contenido, junto al detalle de los asuntos más relevantes y típicos de cada nación, señalando consensos y diversidad de temas. El momento propiamente interpretativo aborda la cuestión relativa al significado de estas propuestas, establece algunos nexos con los países relevados en la Primera Parte y visibiliza algunos asuntos de particular preocupación y otros de escasa consideración. Por último, se proponen algunas conclusiones sobre el relevamiento, en las cuales se trata de observar la visión teológica emergente en las peticiones episcopales sobre la vida religiosa, la eclesiología preconiliar subyacente y la emergencia de la renovación.

### **1. La consulta encargada por Juan XXIII y los *vota* sobre vida religiosa**

El día 18 de junio 1959, el Cardenal Tardini, Secretario de Estado, responsable de la Congregación para los asuntos eclesiásticos extraordinarios y posteriormente nombrado presidente de la Comisión antepreparatoria del Concilio, por encargo del Papa Juan XXI-II envía una carta a modo de consulta general al episcopado y las congregaciones romanas, facultades teológicas y de derecho canónico, con el fin de recolectar propuestas suficientes que permitieran iniciar la preparación del Concilio e intentando lograr una amplia participación. Esta carta, enviada luego de un cuestionario que había suscitado muchas críticas y objeciones, «deja a los obispos en re-

---

<sup>5</sup> En el proyecto continental, se ha considerado América Latina –incluyendo México y los países de América Central: Guatemala, Belice, Honduras, El Salvador, Nicaragua, Costa Rica y Panamá– y el Caribe, con los cinco países de las Antillas Mayores: Cuba, Haití, Jamaica, República Dominicana y Puerto Rico. En este estudio, se ha optado por una perspectiva latinoamericana con aportes centroamericanos.

lativa libertad para hacer llegar a Roma los problemas que creyesen oportuno abordara el concilio».<sup>6</sup>

Las respuestas enviadas desde todas partes del mundo, algunas en término y otras más tardíamente, demostraron de inmediato el interés suscitado. De los 2594 padres conciliares que habían recibido la consulta, contestaron 1988, conformando un 77% del total.<sup>7</sup> El material recogido a partir de estas respuestas clarifica no sólo la situación de la Iglesia católica durante la etapa anterior a la preparación del Concilio, sino también las preocupaciones y expectativas que se depositaban en él. En efecto, los votos que los diversos obispos de todo el mundo enviaron a Roma, en la fase ante preparatoria del Concilio, constituyen una especie de observatorio que permite analizar la situación de las iglesias locales y las preocupaciones de una mayoría de la jerarquía católica. Como lo ha resumido Antonio Melloni, los *vota* ofrecen «un retrato de la Iglesia» o «un retrato del mosaico de la Iglesia», aunque más no sea de forma condicionada e incompleta.<sup>8</sup>

Cabe recordar, entre las limitaciones y dificultades, que en la redacción de los *vota* los obispos debían cumplimentar cierta modalidad en la presentación, surgida como hábito para estas ocasiones, para las cuestiones diplomáticas y para las comunicaciones con Roma: tono respetuoso hasta el exceso, la forma canónica y sobre todo la prudencia; esto debe ser tenido en cuenta ciertamente al consultar, analizar e interpretar estas propuestas. Además, era condición su presentación en latín, cuestión contra la que algunos se mostraron desconformes y excepcionalmente una minoría contestaron en su lengua de origen o en italiano. Se sugirió, a su vez, que

6 Étienne Fouilloux, «La fase antepreparatoria (1959-1960). El lento camino para salir de la inercia», en: Giuseppe Alberigo (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II, Volumen I, El catolicismo hacia una nueva era, el anuncio y la preparación (enero 1959-septiembre 1962)* (Salamanca, Ediciones Sígueme, 1999), 63-154, 94.

7 Cf. Fouilloux, «La fase antepreparatoria (1959-1960). El lento camino para salir de la inercia», 99.

8 Cf. Antonio Melloni, «Per un approccio storico-critico ai *Consilia et vota* della Fase Antepreparatoria del Vaticano II», *Rivista di storia e letteratura* 26,3 (1990): 556-576, 556. Esta cita ha dado la base para el subtítulo de la Primera Parte de este estudio publicado en *Teología* LVIII, 135 (2021): 113-140.

se consultara a expertos o consejeros y algunos obispos optaron por esta posibilidad. Cabe destacar que «la mayor parte de los prelados redactaron personalmente sus *vota* o confiaron su redacción a alguien de su confianza».<sup>9</sup>

A continuación, conviene presentar brevemente cómo fue el proceso de las respuestas en América Latina y América Central, además de sus principales contenidos. Los obispos latinoamericanos se volcaron en gran número a la tarea de elaborar y enviar propuestas, si bien mostraron diversos niveles en el compromiso de sus *vota*: algunos sumamente extensos y detallados y otros muy breves, repetitivos y sin demasiada novedad. En un análisis de conjunto sobre los *vota* latinoamericanos, pueden reconocerse algunos puntos temáticos en común: reforma de la liturgia y del Código de Derecho Canónico; cuestiones relativas a la disciplina y la relación entre obispos, clero y religiosos; restauración del diaconado permanente; precisión sobre el rol de los laicos; algunas definiciones doctrinales. Estas propuestas evidenciaban cambios estructurales, replanteamientos profundos sobre la Iglesia y sus miembros, de los cuales los obispos latinoamericanos no parecen estar todavía explícitamente conscientes, pero sí resaltan en muchos casos la voluntad de entrar en diálogo con las necesidades de los tiempos que ponían en marcha la reflexión conciliar.<sup>10</sup>

Los votos sobre vida religiosa de los obispos latinoamericanos y centroamericanos formaron parte de más de un cuarto del total de *vota* llegados a Roma en relación con el tema. El tema de mayor relevancia, como lo fue a nivel global, fue el de la exención<sup>11</sup> o la autoridad de los obispos sobre los religiosos, si bien también se hicieron manifiestas otras cuestiones. Aunque existen algunos

9 Fouilloux, «La fase antepreparatoria (1959-1960). El lento camino para salir de la inercia», 105.

10 Cf. Polanco, «La Iglesia continental que llegaba al Concilio», 727ss.

11 Cf. Julio García Martín, CMF, Voz «Exención», en A. Aparicio Rodríguez CMF; Joan M. Canals Casas CMF (dir.), *Diccionario Teológico de la Vida Consagrada*. Madrid: Publicaciones Claretianas, 2009, 640-648. Para una valoración del tema en los votos de Argentina, Brasil, Colombia y México, ver Azcuy; Ferreyra, «Los *vota* de los obispos latinoamericanos sobre vida religiosa (I)», 133ss.

estudios sobre estos votos latinoamericanos –o de algunos países en particular–, no se conocen publicaciones que traten específicamente sobre los *vota* de la región acerca de la vida religiosa en la fase antepreparatoria. La obra alemana de Joachim Schmiedl sobre el Concilio y esta forma de vida, *Das Konzil und die Orden*, sirve sin duda de referencia, pero no contiene una exposición pormenorizada de los votos latinoamericanos.<sup>12</sup> En cuanto a las fuentes de la investigación, se utilizan las *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando* (serie antepreparatoria) en vistas a localizar, entre los *vota* de obispos latino- y centroamericanos, aquellos que se refieren a la vida religiosa en los diversos países que respondieron a la consulta del Cardenal Tardini (1959), para luego seleccionar y ponderar los más significativos.<sup>13</sup>

La publicación de la investigación realizada ha considerado, en la Primera Parte, los países latinoamericanos que tuvieron mayor participación en las respuestas a la consulta romana: Argentina, Brasil, Colombia y México. En esta Segunda Parte, se focaliza en las propuestas latinoamericanas de Chile, Perú y Venezuela, un grupo entre los países de segunda línea y aborda los países que integran la actual América Central: Costa Rica, Guatemala, Honduras, Nicaragua, Panamá y San Salvador, sin abordar en detalle los países del Caribe o Antillas Mayores. En el marco de los estudios preexistentes, este relevamiento contribuye a saldar –al menos en parte– una deuda teológica en relación con los *vota* sobre la vida religiosa consagrada de los obispos latinoamericanos y centroamericanos.

---

12 Joachim Schmiedl, *Das Konzil und die Orden. Krise und Erneuerung des gottgeweihten Lebens* (Vallendar-Schönstatt: Patris Verlag, 1999), 160-225.

13 Estos votos se encuentran publicados en *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando: Consilia et vota episcoporum et praelatorum. Series I: Antepreparatoria* (Vaticanus: Typis Poliglottis Vaticanis, 1960-1961), Vol. II, Pars VI-VII [en adelante, se cita con la sigla ADAP].

## 2. Descripción de vota sobre vida religiosa

### 2.1. Chile

#### 2.1.1 *La vida religiosa en el siglo XX*

Entre 1926 y 1960 llegaron a Chile 66 congregaciones de vida religiosa, sobre todo femeninas.<sup>14</sup> Hasta 1939 la mayoría eran de Europa, provenientes de España, Italia, Francia; algunas de Alemania y Holanda; solo una de Inglaterra, Austria y Bélgica. En 1940 comenzaron a llegar religiosos/as de EE.UU.; hubo tres fundaciones chilenas entre 1926 y 1929 y otra más en 1944. Más concretamente, en 1925 el arzobispado de Santiago abarcaba 67.388 km<sup>2</sup>, con 137 parroquias y 1.649.608 habitantes en 1920. El clero secular contaba con 445 sacerdotes y 49 estudiantes; la vida religiosa contaba con 959 religiosos en 24 casas: Dominicos, Recolectión Dominica, Franciscanos, Agustinos, Mercedarios, Capuchinos, Congregación de los Sagrados Corazones, Congregación de la misión, Compañía de Jesús, Congregación de misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María, Orden de San Benito, entre otras. Existían 44 casas de vida religiosa femenina en Santiago: entre ellas, Agustinas, Clarisas, Clarisas de Nuestra Señora de la Victoria, Carmelitas de San José, Capuchinas, Carmelitas de San Rafael, Monasterio de la Visitación, Congregación de los Sagrados Corazones, Hermanas de la Caridad, Hermanitas de los Pobres, Instituto de Hermanas Esclavas del Corazón de Jesús y muchas más.

#### 2.1.2 *Los vota de los obispos chilenos*

Desde Chile se enviaron 20 votos como respuesta a la consulta, incluyendo uno del nuncio apostólico. Este grupo de obispos representaba, en su mayoría, un núcleo conservador, con un peque-

---

<sup>14</sup> Cf. Marcial Sánchez Gaete, «Órdenes y congregaciones llegadas al país entre 1925 y 1960», en: Marcial Sánchez Gaete (dir.), *Historia de la Iglesia en Chile. IV Una sociedad en cambio* (Santiago: Universitaria, 2014), 277-306.

ño número que no se identificaba totalmente con esa tendencia y se encontraba en crisis. En las propuestas chilenas, pueden reconocerse trece temas, entre los cuales se destacan cuatro prioritarios: la liturgia y su lengua, el papel de los obispos, la mediación de María y la Iglesia como Cuerpo Místico.<sup>15</sup> Junto a estos temas dogmáticos y litúrgicos, otros votos versan sobre todo acerca del clero secular y el regular, la jerarquía eclesiástica, el diaconado permanente, unidad de los fieles, laicos y la revisión del Código de Derecho Canónico. En general, se observa una clericalización en la eclesiología y una cierta tensión de autoridad entre los obispos y los religiosos. Asimismo, llama la atención la falta de consideración sobre la religiosidad del pueblo chileno, su historia y sus características sociales, a la vez que el marcado énfasis en la realidad de la jerarquía.

Para el tema de la vida religiosa o relacionado con ella, se destacan siete *vota* significativos que fueron enviados en tiempo y forma, entre fines de agosto y principios de septiembre del año 1959.<sup>16</sup> En cuanto a su extensión, en general son breves, pero algunos cuentan con una estructura en tres partes –preferida entre los votos de origen chileno–, que ordena la materia en cuanto a la doctrina, la disciplina y la liturgia; otros son tan breves que apenas cuentan con una enumeración de proposiciones a modo de títulos, sin profundización. Sobre las temáticas consideradas, claramente prevalece la preocupación por la exención de los religiosos y las relaciones de éstos con los obispos, ya que la cuestión aparece en casi todos los votos seleccionados. El asunto puede resumirse en el voto de monseñor R. Munita Eyzaguirre: «Mayor intervención de los obispos en los institutos exentos. Menor independencia de estos. Mayor cooperación, coordinación y subordinación de los religiosos y religiosas exentos para el bien del episcopado y de la Iglesia» (ADAP I-II, VII, 376). La inquietud que se trasluce en este tipo de propuestas es la

15 Cf. Polanco, «Cambios en la conciencia eclesial en América Latina», 197ss.

16 En orden cronológico, estos votos fueron elaborados por Fresno Larraín (Copiapó), Mery Beckdorf (coadjutor en Concepción), Cifuentes Gómez (arzobispo de La Serena), Aguilera Narbona (Iquique), Larraín Errazuriz (Talca), Valenzuela Ríos (Antofagasta) y Munita Eyzaguirre (San Felipe).

limitación de las prerrogativas de los institutos religiosos para permitir la iniciativa de los obispos en materias ajenas a su competencia por este privilegio, sobre todo en lo referente al apostolado de los religiosos en las diócesis y la colaboración del clero regular con el secular. Incluso se solicita la observación de los institutos que no tuvieran directa subordinación al obispo del lugar.

También resulta de especial interés el voto de monseñor Valenzuela Ríos, quien junto al tema de la exención trata *in extenso* el tema del diaconado –apuntando al laicado–: «se restaure el orden de los diáconos, así como era en la Iglesia de los orígenes también sea hoy en el tiempo presente; que los diáconos sean considerados como ministros y coadjutores para los Obispos y sacerdotes, siguiendo la sentencia de San Pablo (1 Tm 3,8-10. 12 [...])». Luego de la transcripción del texto bíblico, añade:

«La restauración del orden de los diáconos sea concebida como suplencia (lit.: suplemento) de los sacerdotes, moderada mediante sentencia de la Sede Apostólica, válida por cantidad deficiente, principalmente en América Latina (...). Se concedan a estos diáconos las facultades de exponer públicamente la Palabra de Dios, administrar el sacramento del bautismo y distribuir el pan eucarístico, y también impartir la Solemne Bendición del Santísimo Sacramento al pueblo y bendecir los matrimonios» (ADAP I/II, VII, 347-348).<sup>17</sup>

Por último, monseñor A. Mery Beckdorf propuso ampliar funciones a las superiores religiosas para la suplencia del clero en lugares de escasez dentro de la casa religiosa (cf. ADAP I-II, VII, 392-393), como también aparece en algunos *vota* de Haití y Brasil.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> La misma temática es tratada por Munita Eyzaguirre y Mery Beckdorf.

<sup>18</sup> Cf. ADAP I-II, VI, 580; VII, 209.302.315.328.

## 2.2. Perú

### 2.2.1. La vida religiosa en Perú en el siglo XX

El resurgimiento de la vida religiosa fue tal vez el fenómeno más importante en la vida eclesial peruana entre el s. XIX y XX.<sup>19</sup> Este proceso se dio por la renovación de las órdenes tradicionales, el nacimiento de congregaciones peruanas y afluencia de vida religiosa de Europa y EE.UU. En el apostolado se destacaron los Franciscanos y la Tercera Orden o “terciarios” –laicos que viven el carisma– en la misión popular, con unos 30.000 hermanos y hermanas en 1945. Entre las congregaciones hospitalarias llegadas a fines del XIX: Hijas de la Caridad, San José de Cluny, Obra del Buen Pastor, Hijas de Santa Ana, los Camilos y otras. A comienzos del s. XX: Siervas de María, Mercedarias misioneras, Carmelitas misioneras y Franciscanas de la Inmaculada Concepción; entre los pastores y misioneros, se sumaron Vicentinos, Redentoristas, Claretianos, Carmelitas Descalzos, Misioneros del Sagrado Corazón. Desde 1900, junto a los Franciscanos, llegaron a la Selva: Agustinos, Franciscanas misioneras, Pasionistas, Dominicos y Dominicás. En educación, fundaciones peruanas como las Franciscanas Nacionales (1883) se sumaron a los Hermanos de María o “maristas” y de La Salle. En 1949, los colegios de todo el país dirigidos por la vida religiosa contaban con unos 53.305 alumnos; la vida religiosa se ubicó en distintos sectores y muchos colegios fueron vistos como clasistas.

### 2.2.2. Los vota de los obispos peruanos

Desde Perú se elaboraron 27 propuestas para la consulta del Cardenal Tardini, entre las cuales una de ellas contaba con la participación de los dos obispos auxiliares junto al arzobispo de Lima,

---

19 Cf. Jeffrey Klaiber, «El resurgimiento de la vida religiosa: Pastores, Misioneros y Hospitalarios» y «El resurgimiento de la vida religiosa: Las congregaciones docentes», en: *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la Independencia* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/Fondo Editorial, 1988), 143-185 y 187-231.

Juan Landazuri Ricketts, de la Orden de los Franciscanos Menores. Se había consultado a 36 obispos, de los cuales la mitad eran religiosos, dada la conformación de esta Iglesia particular. Entre los *vota* peruanos, se encuentran once relativos a la vida religiosa, la mayoría entregados puntualmente.<sup>20</sup> Los temas tratados en general son la regulación de la exención y la necesidad de fortalecer la autoridad de los obispos, la cooperación entre clero regular y secular, junto a la distribución del clero y los religiosos, para un aprovechamiento de las fuerzas y de los bienes. En este sentido, son ejemplares los votos de monseñor Valdivia y Ortiz y monseñor Libardoni, uno del clero secular y otro del clero regular (cf. ADAP I-II, VII, 499-501 y 517-518).

El asunto que más se trasluce como preocupación por parte de la jerarquía peruana en los votos es la escasez del clero y la necesidad de facilitar el trabajo apostólico, lo que se puede observar, por ejemplo, en la repetida frecuencia con la cual aparece mencionado el tema del diaconado.<sup>21</sup> Incluso, dentro de este grupo, se cuenta uno de los dos casos a nivel mundial que hace referencia a las diaconisas –el otro corresponde a Brasil (cf. ADAP I-II, VII, 214)–, que es el de monseñor Uriarte Bengoa de la diócesis de San Ramón:

«Para que en estos días el apostolado llegue a ser más amplio y más ágil, se instituyan hombres diáconos y también diaconisas que puedan predicar la Palabra de Dios, administrar la sagrada Comunión, y que se reserve a los sacerdotes para aquello en lo se requiere absolutamente el carácter sacerdotal como es la celebración de la Sagrada Eucaristía y la absolución del Sacramento de la Penitencia. Se permita a los diáconos el matrimonio, sin embargo, que no puedan posteriormente llegar a ser sacerdotes, subsistiendo el matrimonio que habían asumido.» (ADAP I/II, VII, 532).

20 Las propuestas que fueron entregadas en tiempo y forma, con una extensión moderada y las cuestiones enumeradas corresponden a Zaplana Belliza (Tacna), Mendoza Castro (Auxiliar de Abancaí), Landazuri Ricketts (Arzobispo de Lima) junto a sus dos auxiliares: Dammert Bellido y Tubino Mongilardi, Arroyo (Vicario Apostólico en Requena), Uriarte Bengoa (Vicario Apostólico en San Ramón), Ariz Huarte (Vicario Apostólico en Puerto Maldonado) y Rodríguez Gamoneda (Vicario Apostólico en Iquitos). Los otros fueron entregados con retraso, eran escasos de propuestas y breves; entre ellos, se encontraban los votos de Libardoni (Huari), Rivera Meza (Cajamarca), Valdivia y Ortiz (Huancayo) y Moreno Quintana (Huaraz).

21 Las referencias en votos sobre vida religiosa suman 6 incluyendo a Landazuri Ricketts, distinguiéndose en dos casos entre diaconado y subdiaconado (cf. ADAP I-II, VII, 505-507 y 526-528) y en otros tres votos peruanos aparte aparece el diaconado como único tema (Dettmann y Aragón, Pérez Silva, Metzinger).

También es mencionado el apostolado de los religiosos en la jurisdicción de los obispos diocesanos, con intención de precisar su regulación y así poder disponer del auxilio de los religiosos sobre todo ante la falta de clero secular, incluso entre aquellos de vida contemplativa (cf. ADAP I-II, VII, 509-512). Las referencias al laicado no están ausentes en los votos que tratan de la vida religiosa, entre las cuales se destaca la mención de Valdivia y Ortiz a las asociaciones laicales (ADAP I-II, VII, 500-501). En cuanto a la diversidad de la vida religiosa consagrada presente en Perú, en los votos aparecen menciones a la vida contemplativa y la activa (cf. ADAP I-II, VII, 509-512; 526-528); monseñor Rodríguez Gamoneda también se refiere a los institutos laicales: «Que, en cuanto sea posible, se erijan institutos laicales de varones, al menos *ad experimentum* (a prueba), quienes ejerzan un único apostolado, aun conservando siempre la vida común» (I-II, VII, 525). Finalmente, en el voto de Uriarte Bengoa, de la Orden de los Hermanos Menores, se presentan referencias relacionadas con la renovación de la vida religiosa, que tratan sobre el hábito, los votos y la clausura (cf. ADAP I-II, VII, 532); también la propuesta de monseñor Mendoza Castro presenta alusiones a la vestimenta (cf. I-II, VII, 534).

### 2.3. Venezuela

Dos de las cuestiones que más preocupaban a los pastores venezolanos fueron la cuestión social, en relación con la enseñanza de la doctrina social de la Iglesia y la situación de los sacerdotes, en particular la necesidad de acelerar la dispensa del celibato para quienes son reducidos al estado laical, así como una mejor distribución del clero. También aparecen propuestas sobre la simplificación de la liturgia y la restitución del diaconado permanente. Si bien el episcopado venezolano no era lejano a las preocupaciones sociales, los votos muestran en general, como en otros países, una mirada acotada al ámbito intraeclesial.

De los 24 obispos consultados en Venezuela, respondieron 17. Entre los *vota* venezolanos, se destacan seis votos sobre vida religio-

sa, cuya extensión es más bien breve y su envío fue realizado en general con puntualidad.<sup>22</sup> En todos los casos, se enfatiza la autoridad del obispo y se pide la asistencia de los religiosos; ante la falta de suficiente clero secular, también aparece la cuestión de una necesaria y deseada coordinación entre los religiosos y los sacerdotes diocesanos para el trabajo apostólico. Monseñor Tenreiro realiza una fuerte crítica a aquellas órdenes y congregaciones de religiosos que se asientan en ciudades con abundantes medios económicos y luego se excusan de acercarse a regiones más pobres alegando carencia de personal suficiente. Por ello, solicita que se considere establecer jurídicamente una obligación de enviar tres o más sacerdotes para que ayuden al obispo en el servicio de las parroquias y sugiere desarrollar una línea de acción para las Órdenes y Congregaciones Religiosas, para que brinden asistencia y apoyo a los obispos y ordinarios de esas regiones, especialmente de América Latina, que no tienen un clero suficiente para las grandes y más urgentes necesidades espirituales de esos países (cf. ADAP I-II, VII, 559). Como en otros votos del continente, se manifiesta preocupación por la propagación del protestantismo y el comunismo, identificándolas como doctrinas perjudiciales para la Iglesia y sus fieles e incluso de las relaciona con la falta de clero. Otros cinco votos, algunos con referencias a la vida religiosa, sugerían la restauración del diaconado permanente por la falta de clero y uno pedía voto de castidad para los diáconos.

## 2.4. América Central

### 2.4.1. La situación de América Central y la vida religiosa en estas iglesias

Resulta difícil hablar de los países de América Central y el Caribe como región, si se tienen en cuenta la diversidad cultural, étni-

---

<sup>22</sup> En orden cronológico de envío con puntualidad, estos votos pertenecen a Tenreiro (Guanares), Arias Blanco (Arzobispo de Caracas), Bernal Ortiz (Arzobispo de Ciudad Bolívar), Aurrecochea Palacio (vicario apostólico de Machiques) y Ramírez Salaverría (Maturín). Enviado en 1960, se agrega Mata Cova (Cumaná).

ca, religiosa y lingüística que los caracteriza. No obstante, se puede reconocer una historia común de luchas de los pueblos originarios frente al dominio de los imperios y parte de este proceso se dio precisamente entre 1958 y 1962.<sup>23</sup>

La Iglesia de los países de América Central debió enfrentar las dificultades institucionales de férreas dictadoras desde la década del treinta del siglo XX, lo que desencadenó una marcada escasez de sacerdotes. En tiempos de Pío XII, se solicitó ayuda a las iglesias del Primer Mundo para que colaboraran con fondos y personal religioso en vistas a fortalecer proyectos misioneros en estas iglesias. En 1942 se creó el Secretariado Episcopal de América Central (SEDAC),<sup>24</sup> adelantándose al Consejo Episcopal de América Latina (CELAM) creado en 1955. En 1956, se realizó la Primera Asamblea del Episcopado Centroamericano, que impulsó la Acción Católica para alentar el dinamismo misionero con rasgos de militancia católica. Desde mediados de la década de los cincuenta aumentaron los sacerdotes extranjeros y sobre todo la presencia de órdenes y congregaciones religiosas, tanto masculinas como femeninas, lo que incidió en la creación de parroquias, diócesis y vicariatos apostólicos. La visión colonialista de los que llegaron de otros contextos generó inevitablemente tensiones con la religiosidad popular local.

Pese a que los votos del Caribe no son considerados en este análisis, cabe recordar que el mismo año 1959, en cual Juan XXI-II anunciaba la convocatoria del Concilio Vaticano II, tenía lugar la entrada de Fidel Castro en Cuba atrayendo toda la atención. En 1960 se desencadenó la persecución a la Iglesia cubana, religiosos/as y laicos influyentes fueron expulsados del país provocando una minimización del personal y resultando el número de sacerdotes por habitante el más bajo de América Latina. En otros países del

23 En este punto, sigo las reflexiones de Eugenio Rivas SJ, «La recepción del Concilio Vaticano II en las iglesias del Caribe», Presentación para el Proyecto Continental, enero 2022 (inédito).

24 El organismo creado por San Salvador y Costa Rica también es referido como CEDAC, Conferencia o Consejo Episcopal de América Central, así en ADAP I-II, VI, 521-523.

Caribe como República Dominicana, Haití y Antillas, la coyuntura eclesial se caracterizó por la presencia de un estado autoritario que ejerció la represión hacia la población estableciendo una coyuntura social de violencia y conflicto. Los grandes temas neurálgicos de la realidad caribeña como la revolución cubana, los problemas de la independencia y de la conciencia nacionalista del pueblo puertorriqueño, la situación de pobreza y de represión que vivía tanto el pueblo haitiano como el dominicano y la lucha por la identidad afro-antillense diseminada por el caribe inglés, no lograron entrar en la agenda del Concilio.

#### 2.4.2. *Los votos centroamericanos*

En América Central, se elaboraron 68 propuestas para mandar a Roma: se enviaron 38 respuestas desde América Central, que incluyeron el “único voto internacional” presentado en nombre de la Conferencia Episcopal de América Central y Panamá, firmado por 19 obispos.<sup>25</sup> En el Caribe se prepararon 30 respuestas, de las cuales puede ejemplificarse con el voto del arzobispo Lino Zanini, nuncio apostólico de República Dominicana, quien reafirmó la autoridad del obispo frente a los religiosos a cargo de parroquias: “el párroco religioso o los rectores de iglesias, deberán depender más plenamente de la jurisdicción del ordinario del lugar, y tengan los derechos y obligaciones que poseen los párrocos del clero secular, a los cuales deben asimilarse en el gobierno de la parroquia” (ADAP I-II, VI, 670).<sup>26</sup>

En general, las respuestas fueron tardías y, por ello, muchas de ellas no fueron consideradas posteriormente en la etapa prepara-

25 Fouilloux, «La fase antepreparatoria (1959-1960). El lento camino para salir de la inercia», 103. Este voto en conjunto contiene la firma de 3 obispos de Costa Rica, 7 de Guatemala, 2 de Honduras, 1 de Nicaragua y 6 de San Salvador; algunos de ellos elaboran aportes individuales y otros no; un tercer grupo adhiere de forma parcial o total al voto conjunto, por lo cual se hace difícil el conteo. Cf. ADAP I-II, VI, 521-523.

26 Siendo las respuestas en general breves, la extensión de este voto merece destacarse por haber tratado *in extenso* sobre las misiones de sacerdotes seculares y religiosos, el noviciado, la autoridad de los obispos sobre los religiosos párrocos y el diaconado permanente (cf. ADAP I/II, VI, 666-675).

toria. La demora se debió principalmente a dos factores: el uso del latín para la redacción de los *vota* y las tareas pastorales, ya que la inmensa mayoría de los obispos del área cumplían su misión más como curas párrocos que como obispos, por la escasez de clero. Los temas prioritarios de los votos fueron los sacerdotes párrocos –el celibato, la oración y la formación–, la práctica de los sacramentos y el apostolado de los laicos, en relación con el diaconado ante la falta de clero.

El tema de la vida religiosa surgió en los *vota* de modo más bien secundario pero obstinado, como consecuencia de las sugerencias relativas a los asuntos parroquiales o pastorales. Las principales propuestas de los países de América Central que tratan sobre la vida religiosa fueron siete, sin contar las repeticiones del voto internacional de la CEDAC.<sup>27</sup> En este voto de la Conferencia Episcopal de Centroamérica y Panamá, como en otros semejantes, se señala la necesidad de fortalecer la autoridad de los obispos sobre los religiosos (cf. ADAP I-II, VI, 521-523). La perspectiva estaba focalizada en reducir la carga apostólica de los clérigos y los obispos, teniendo en cuenta tanto la gran población y las conversiones masivas como la escasez de clero. Tres *vota* mencionan directamente la exención o privilegio de los religiosos: G. Viñamata Castelsangué (Guatemala); O. Calderón y Padilla (Nicaragua) y A. Punzolo (Panamá).<sup>28</sup> Otras propuestas abordan la cuestión en relación con el auxilio debido para las obras pastorales, sobre todo en lo que se refiere a la cura de almas y el apostolado. Un voto ilustrativo de las inquietudes de los obispos es el de monseñor Calderón y Padilla, de la diócesis de Matagalpa (Nicaragua):

---

27 En orden cronológico y enviadas en fecha, son las del nuncio apostólico Punzolo (Panamá); la Conferencia Episcopal de América Central y Panamá (CEDAC), comunicada por el arzobispo Chávez González, firmada por 19 obispos y con adhesiones individuales de diversos países enumeradas en como votos; el obispo auxiliar Borge y Castrillo de Managua (Nicaragua); el obispo Calderón y Padilla de Matagalpa (Nicaragua); el obispo Viñamata Castelsangué de El Petén (Guatemala); el obispo Luna de Zacapa (Guatemala). En este conjunto que alude a la vida religiosa, solo el voto del arzobispo Beckmann de Panamá fue enviado tardíamente.

28 En el Caribe, se puede mencionar el voto de Riu Inglés y el de Dominici. Cf. ADAP I-II, VI, 537; 580.

«Considero que el Concilio es la ocasión para que la Iglesia pueda estudiar los privilegios de los religiosos. (...) En las diócesis de América, con su población creciente cada año, los Obispos no pueden cumplir con toda la misión pastoral debido a la exención de los religiosos y a la separación entre los sacerdotes seculares y regulares. Donde los religiosos tienen apostolado casi pastoral entre los fieles, deben obedecer plenamente a los Ordinarios, quienes pueden enviarlos libremente donde urge la presencia de párrocos. (...) La exención de los religiosos crea otra jerarquía y rompe la unidad de la Iglesia, sobre todo de las diócesis» (ADAP I-II, VI, 627).

Este mismo voto y el de Beckmann, a semejanza de Zanini, se refirieron a la cuestión de las parroquias a cargo de los religiosos o su desempeño en oficios parroquiales. Entre los temas particulares, afloraron también cuestiones relativas a los institutos laicales, el noviciado y su extensión, la formación de las religiosas, la reducción del hábito religioso, la unión de institutos y las misiones. En el tema de la vestimenta, se destacan Beckmann con respecto a la reducción del hábito y Luna con motivo de la adaptación a los tiempos modernos (cf. ADAP I-II, VI, 638 y 555).

### **3. Reflexiones finales**

Una lectura de los votos de los obispos de Chile, Perú, Venezuela y América Central, enviados en respuesta a la consulta encargada por Juan XXIII en 1959, permite observar algunos núcleos de preocupación general. Desde una mirada comparativa y cuantitativa, se puede constatar que la presencia de las religiosas y religiosos en la Iglesia de los países analizados no es particularmente destacada, a excepción del caso de Perú cuyo número de propuestas sobre esta forma de vida alcanza a casi la mitad de los votos elaborados. En todos los casos, la relación de la vida religiosa con los obispos y el clero se presenta como central, mientras que las referencias a las mutuas relaciones en la Iglesia son escasas. Los temas propios de vida religiosa son poco frecuentes o aparecen de manera secundaria o indirecta al tratarse sobre otras temáticas, como sucede en el caso de los religiosos a cargo

de parroquias, es decir, en función de la realidad jerárquica y pastoral de la Iglesia.<sup>29</sup>

La escasez de clero es, sin duda, un denominador común que capta la atención del episcopado latinoamericano y centroamericano (cf. ADAP I-II, VI, 528; 539; 559). Esta compleja situación parece condicionar la mirada de los obispos, más atentos a las urgencias apostólicas que a una comprensión integral de la vida religiosa. Al mismo tiempo, la problemática de la falta de clero refleja claramente la situación de las iglesias locales, que permanecen replegadas sobre sí mismas y pendientes de la realidad numérica de sus miembros. En este contexto, la vida religiosa es considerada inevitablemente como una fuente de personal calificado para hacer frente a las demandas apostólicas de la vida diocesana, sin quedar de relieve el aporte específico que religiosas y religiosos están llamados a ofrecer en la Iglesia (cf. ADAP I-II, VI, 580). La legítima preocupación de los obispos por el clero desemboca en una mirada limitada y funcional acerca de la vida religiosa, esto es, básicamente como colaboradora del obispo diocesano y el clero secular. El énfasis puesto en el tema del privilegio de la exención en algunos casos y en las relaciones entre el obispo y los religiosos/as en otros, pone de manifiesto el predominio de lo jerárquico en la perspectiva. El tema de la exención predomina en Chile, con seis de los siete votos sobre vida religiosa, lo que evidencia la mentalidad jurídica de este país; en América Central y el Caribe se cuentan cinco menciones explícitas, junto al voto de la CEDAC y a otras tantas que insisten en la autoridad de los obispos sobre los religiosos; solo tres propuestas de las once de Perú y ninguna en Venezuela. Los *vota* varían entre visiones más negativas que señalan los privilegios de los religiosos como amenaza a la unidad eclesial (Calderón y Padilla, Viñamata Castelsangué) y otras más positivas, mayoritarias, que recomiendan una mayor cooperación y coordinación de los religiosos con obispos y sacerdotes. En el primer grupo, tal vez se podría incluir a aquellos votos

---

29 Cf. Polanco, «Cambios en la conciencia eclesial en América Latina», 193ss.

que insisten en la «autoridad del obispo»: Conferencia Episcopal Centroamericana y Panamá, Santos, Beckmann y Zanini (América Central y el Caribe); Cifuentes Gómez y Larraín Errazuriz (Chile); Valdivia y Ortiz, Libardoni (Perú) y, con expresiones más críticas, Tenreiro (Venezuela). En el segundo grupo, se describen las relaciones en términos positivos y puede ejemplificarse con la expresión de Munita Eyzaguirre combina los términos: «cooperación, coordinación y subordinación» (ADAP I-II, VII, 376).<sup>30</sup>

El tema del diaconado aparece en segundo lugar de importancia, luego de la mención de la exención o la autoridad de los obispos. La relación entre ambas cuestiones indica que la temática del diaconado no se debe interpretar tanto como un signo de *aggiornamento* sino más bien en razón del desafío apremiante que representa la escasez de clero.<sup>31</sup> En este contexto, se ubican las dos menciones que piden “diaconisas” (Brasil y Perú) y otras, de América Latina y Central que plantean la ordenación diaconal de miembros de la vida religiosa.<sup>32</sup> Este servicio se describe muy bien por monseñor Valenzuela Ríos (Chile): «Se concedan a estos diáconos las facultades de exponer públicamente la Palabra de Dios, administrar el sacramento del bautismo y distribuir el pan eucarístico, y también impartir la Solemne Bendición del Santísimo Sacramento al pueblo y bendecir los matrimonios» (ADAP I-II, VII, 347-348). Se trata de un tema largamente olvidado, pero no irrelevante.

Las dificultades entre el episcopado y la vida religiosa se manifiestan de diversos modos, pero sobresalen algunos aspectos particulares que, a veces, su expresan en forma de crítica. Como se observó en los votos de Argentina, Brasil, Colombia y México, también en el caso de América Central, Chile, Perú y Venezuela un

30 Otros marcan un acento con las palabras “colaboración” (Punzulo, Landazuri Ricketts, Ramírez Salaverría), “cooperación” o “coordinación” (Libardoni, Arias Blanco).

31 El diaconado (para laicos) representa la forma de vida con mayor cantidad de menciones en los votos latinoamericanos (140v.), seguido por el laicado, sin contar lo propiamente disciplinar u organizativo (80v.) y el episcopado (50v.). Cf. Polanco, «La Iglesia continental que llegaba al Concilio», 724-727.

32 Cf. Schmiedl, Joachim, *Das Konzil und die Orden*, 188.

tema frecuente es el de las parroquias a cargo de los religiosos. El voto de monseñor Zanini (República Dominicana) y sobre todo el de Tenreiro (Venezuela), aludidos en la segunda sección de este artículo, son ejemplares en este sentido (cf. ADAP I-II, VI, 670; 559). También se puede citar el caso de un voto de Paraguay,<sup>33</sup> en el cual monseñor Ramón Bogarín Argaña se refirió a las dificultades de las parroquias a cargo de religiosos aduciendo el traspaso del espíritu de la congregación al pueblo cristiano, el no reconocimiento del obispo como superior inmediato y la poca disponibilidad para colaborar en la parroquia (cf. ADAP I-II, VI, 479-484).

Otros temas menos frecuentes como la comprensión de la vida religiosa en relación con su identidad y misión ponen de manifiesto la perspectiva limitadamente jerárquica de los votos episcopales. La diversidad de formas de vida consagrada sólo se menciona ocasionalmente: la vida contemplativa, la vida activa, las órdenes, las congregaciones, los institutos laicales.

Los indicadores de renovación de las órdenes y congregaciones religiosas son asimismo escasos y están asociados casi siempre a la cuestión del hábito, es decir, se refieren sobre todo a elementos en cierta manera externos de la forma de vida. Las palabras “federación”, “formación” y “adaptación” (América Central y Perú) son buenos indicios de la necesaria renovación emergente en los años preconciliares. El *aggiornamento* que comienza a darse en la vida religiosa se hace visible, finalmente, a través de temáticas transversales que van apareciendo en el conjunto de las propuestas. Uno de ellos es el de las religiosas mujeres, que recibe variadas menciones en los *vota* de los obispos. Si bien no son propuestas que afirman de manera directa y explícita la importancia de la vida religiosa femenina en América Latina y Centroamérica, sí parecen sugerir una nueva conciencia eclesial, en la cual las religiosas se manifiestan como un sujeto valioso. En el conjunto de los países relevados en

---

33 De las seis propuestas de Paraguay, sólo dos incluyeron temáticas relativas a la vida religiosa: las de Mena Porta (arzobispo de Asunción) y Bogarín Argaña (San Juan Bautista), quien envió el voto más extenso.

este artículo, se puede mencionar el tema de la formación de las religiosas (Beckmann), que también cuenta con dos votos en Argentina (Raspanti y Aramburu); sin olvidar, las dos menciones a la institución de diaconisas de obispos latinoamericanos (Coelho y Uriarte) y los votos que hacen referencia a la ampliación de facultades en ausencia de clero. Estas aperturas expresan la voluntad de otorgar mayor autonomía a la vida religiosa femenina y son expresiones del cambio profundo que se estaba gestando en los años del preconcilio. Estos son algunos ejemplos que muestran la particular atención pastoral dada por los obispos a la adaptación de la vida religiosa femenina, cuya vitalidad y aporte específico se hará más visible en los años siguientes al Concilio.<sup>34</sup>

En síntesis, como observatorio o retrato de la situación eclesial y eclesiológica preconciliar, los votos de los obispos latinoamericanos y centroamericanos, en especial los de América Central, Chile, Perú y Venezuela revisados en este artículo, evidencian preocupaciones e indicios de una renovación ya presente de manera germinal. La escasez de clero dispara el tema de la exención, de la autoridad de los obispos y la esperada colaboración de religiosos y religiosas. Los mayores conflictos aparecen vinculados a las parroquias a cargo de religiosos, las expectativas se polarizan entre la alternativa de instaurar el diaconado, una mayor subordinación de la vida religiosa al obispo y diversas pautas de renovación.

## Bibliografía

Azcuy, Virginia R.; Ferreyra, Carla. «Los *vota* de los obispos latinoamericanos sobre vida religiosa (I). ¿Retrato de una forma de vida o de una eclesiológica preconciliar?». *Teología* LVIII, 135 (2021): 113-140.

---

<sup>34</sup> Cf. María Clara Bingemer; Ana María Bidegain, «La matrística latinoamericana: ¿empieza a reconocerse», *Concilium* 333 (2009): 99-112.

- Beozzo, José Oscar (ed.). *Cristianismo e iglesias de América Latina en vísperas del Vaticano II*. San José: Editorial Dei, 1992.
- Bingemer, María Clara; Bidegain, Ana María. «La matrística latinoamericana: ¿empieza a reconocerse?». *Concilium* 333 (2009): 99-112.
- Concilio Vaticano II. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando: Consilia et vota episcoporum et praelatorum. Series I: Antepreparatoria*. Vaticanus: Typis Poliglottis Vaticanis, 1960-1961, Vol II, Pars VI-VII.
- Costadoat, Jorge. «Contribución de los obispos latinoamericanos y caribeños a la confección de *Optatam totius*». *Teología y Vida* 62,3 (2021): 389-423.
- Fouilloux, Étienne. «La fase antepreparatoria (1959-1960). El lento camino para salir de la inercia», en: Giuseppe Alberigo (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II, Volumen I, El catolicismo hacia una nueva era, el anuncio y la preparación (enero 1959-septiembre 1962)*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999, 63-154.
- García Martín, Julio CMF. Voz «Exención», en A. Aparicio Rodríguez CMF; Joan M. Canals Casas CMF (dir.), *Diccionario Teológico de la Vida Consagrada*. Madrid: Publicaciones Claretianas, 2009, 640-648.
- Klaiber, Jeffrey. «El resurgimiento de la vida religiosa: Pastores, Misioneros y Hospitalarios» y «El resurgimiento de la vida religiosa: Las congregaciones docentes», en: *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la Independencia*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/Fondo Editorial, 1988, 143-185 y 187-231.
- Melloni, Antonio. «Per un approccio storico-critico ai *Consilia et vota* della Fase Antepreparatoria del Vaticano II». *Rivista di storia e letteratura* 26,3 (1990): 556-576.
- Polanco, Rodrigo. «La Iglesia continental que llegaba al Concilio. Eclesiología de los *vota* de los obispos latinoamericanos para el Concilio Vaticano II». *Perspectiva Teológica* 52 (2020): 705-731.
- Polanco, Rodrigo. «Cambios en la conciencia eclesial en América Latina, previo a la conferencia de Medellín (1968). Estudio a

- partir de la literatura clasificada en la Base de Datos “Sela-doc”». *CrSt* 41 (2020): 171-224.
- Rivas, Eugenio SJ. «La recepción del Concilio Vaticano II en las iglesias del Caribe», Presentación para el Proyecto Continental. Enero 2022 (inédito).
- Sánchez Gaete, Marcial. «Órdenes y congregaciones llegadas al país entre 1925 y 1960», en: Marcial Sánchez Gaete (dir.), *Historia de la Iglesia en Chile. IV Una sociedad en cambio*. Santiago: Universitaria, 2014, 277-306.
- Schickendantz, Carlos. «¿El Vaticano II al servicio de la interculturalidad y de un giro decolonial? Un proyecto intercontinental en desarrollo». *Perspectiva Teológica*, v. 52, n. 3 (2020): 661-679.
- Schickendantz, Carlos. «El debate sobre la cultura en el Vaticano II. Conciencia contextual en los aportes latinoamericanos y caribeños». *Teología y Vida* 62 (2021): 555-583.
- Schmiedl, Joachim. *Das Konzil und die Orden. Krise und Erneuerung des gottgeweihten Lebens*. Vallendar-Schönstatt: Patris Verlag, 1999.
- Schmiedl, Joachim. «Theologischer Kommentar zum Dekret über die zeitgemässe Erneuerung des Ordenslebens. Perfectae Caritatis», en: Peter Hünermann; Bernd Jochen Hilberath (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Band 3. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2005, 491-550.

---

# Dimensión política del lacunzismo y su repercusión en América Latina

FREDY PARRA\*

Facultad de Teología-Pontificia Universidad Católica de Chile

fparra@uc.cl

Recibido 03.09.2021 / Aprobado 11.12.2021

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.59.137.2022.p103-130>

## RESUMEN

El milenarismo de Manuel Lacunza (1731-1801), manifiesto en su obra *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*, escrita en el destierro, sostiene como tesis central que antes del final de la historia y de la resurrección de los muertos tendrá lugar un reino mesiánico, terrestre, público y visible de Jesucristo donde se cumplirán plenamente las promesas de vida plena, paz y justicia que Dios ha hecho a la humanidad. Combinando elementos profético-apocalípticos con rasgos de un pensamiento utópico, Lacunza fundamenta la espera de un tiempo nuevo, mejor que el presente, lo que implicará una transformación social, política y cósmica. El artículo muestra el alcance político que la obra de Lacunza tuvo especialmente en las primeras décadas del siglo XIX en una América Latina que buscaba consolidar sus ideales de emancipación.

*Palabras claves:* Milenarismo; Segunda venida; Reino mesiánico; Profecía; Apocalíptica; Utopía

## Political Dimension of Lacunzismo and its Impact in Latin America

\* Doctor en Teología por la Pontificia Facultad Jesuita de Teología y Filosofía de Belo Horizonte, Brasil. Profesor Titular de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Ha sido Vicedecano entre los años 2004-2012 y Decano entre 2013-2015 de la misma Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile. Actualmente es Director del Centro Teológico Manuel Larraín.

## ABSTRACT

The Millenarianism of Manuel Lacunza (1731-1801), manifested in his work *The Coming of the Messiah in Glory and Majesty*, written in exile, maintains as a central thesis that before the end of history and the resurrection of the dead will take place a Messianic, terrestrial, public and visible kingdom of Jesus Christ where the promises of full life, peace and justice that God has made to humanity will be fully fulfilled. Combining prophetic-apocalyptic elements with features of a utopian thought, Lacunza bases the expectation of a new time, better than the present, which will imply a social, political and cosmic transformation. The article shows the political scope that Lacunza's work had especially in the first decades of the 19th century in a Latin America that sought to consolidate its ideals of emancipation.

*Keywords:* Millenarianism; Second Coming; Messianic Kingdom; Prophecy; Apocalyptic; Utopia

Manuel Lacunza y Díaz, sacerdote jesuita, nació en Santiago de Chile el 19 de julio de 1731 y murió desterrado en Imola (Italia) el 17 de junio de 1801. Por decreto real de Carlos III que afectaba a la Compañía de Jesús en los dominios de España e Indias, fue expulsado de Chile junto a sus compañeros el 26 de agosto de 1767. Durante su exilio escribió *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*,<sup>1</sup> obra que estuvo concluida en 1790 y que alcanzó al menos ocho ediciones aparecidas entre 1811 y 1826: tres en España, dos en Inglaterra, dos en México y una en Francia.<sup>2</sup> Asumiendo claramente la perspectiva milenarista,<sup>3</sup> Lacunza analiza la historia y fundamenta la esperanza en la Segunda Venida de Jesucristo, postula la necesidad del reino mesiánico-político antes del juicio y resurrección universal de todos los muertos y expone una noción propia del fin

1 Manuel Lacunza, *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*, 4 Tomos (Londres: C. Wood, 1816). En adelante citaremos la obra de Lacunza indicando el Tomo respectivo (I, II, III, IV) y las páginas que correspondan cada vez.

2 Raúl Silva Castro, «En torno a la bibliografía de Lacunza», *Rev. Chilena de Historia y Geografía* 105 (1944) 167-185. C. H. Schaible, *Las primeras ediciones de la obra del Padre Lacunza: Venida del Mesías en Gloria y Majestad, Ensayo filológico-bibliográfico* (Santiago: Universitaria, 1948).

3 Alfred-Félix Vaucher, *Une célébrité oubliée, Le P. Manuel Lacunza y Díaz [1731-1801]* (Haute Savoie <sup>2</sup>: Imprimerie Fides, Collonges-sous-Salève, 1968); Walter Hanisch, «El Padre Manuel Lacunza (1731-1801), su hogar, su vida y la censura española», *Rev. Historia* 8 (1969): 157-232; Beltrán Villegas, *El milenarismo y el Antiguo Testamento a través de Lacunza* (Valparaíso, 1951); Emilio Vaisse, *El Lacunzismo. Sus antecedentes históricos y su evolución* (Santiago: Universitaria, 1917); Mario Góngora, «La obra de Lacunza en la lucha contra el 'espíritu del siglo' en Europa 1770-1830», *Historia* 15 (1980): 7-65.

*del mundo y de la eternidad. En ocasiones anteriores ya hemos investigado los tópicos señalados, el destino de su vida y la circulación y recepción de su obra tanto en Europa como en América Latina.<sup>4</sup> En esta oportunidad, nos interesa reflexionar sobre la dimensión política del lacunzismo y su eventual repercusión en el contexto latinoamericano de su tiempo. Para ello, reseñaremos a continuación la visión de Manuel Lacunza sobre el premilenio como crisis final del dominio político-religioso (1), los rasgos principales del reino mesiánico (2) y, finalmente, estudiaremos la repercusión de connotación más política-utópica del lacunzismo en América Latina (3), y presentaremos algunas reflexiones conclusivas.*

## **1. El Premilenio: Crisis final del dominio político - religioso**

### **1.1. La profecía de los cuatro reinos: la dominación política**

La profecía del capítulo dos de Daniel constituye un motivo inspirador fundamental de la visión histórica tanto del judaísmo apocalíptico tardío como también de las perspectivas del cristianismo medieval. «Hasta el siglo XVII la periodificación histórica dominante en Europa será la de las cuatro monarquías mundiales y del Quinto Reino final».<sup>5</sup> Sólo a partir de fines de ese siglo comienza a establecerse la periodificación de índole más cultural que conoce-

---

4 Véase Fredy Parra C., *El reino que ha de venir. Historia y esperanza en la obra de Manuel Lacunza* (Anales de la Facultad de Teología XLIV; PUCCh, Santiago de Chile, 1993); «A esperanza do Reino na obra de Manuel Lacunza», *Perspectiva Teológica* 24 (1992): 213-226; «Historia y esperanza en la obra de Manuel Lacunza», *Teología y Vida* Vol. XXXV (1994): 135-152; «El fin del mundo según Lacunza», *Teología y Vida* Vol. XLI (2000): 64-80; «El regreso de Jesucristo; Crítica y actualidad de Lacunza», *Artes y Letras, El Mercurio* E-12 y E-13 (17 de junio de 2001); «Manuel Lacunza: su obra y su visión de la historia», 1ª parte, *La Revista Católica* N° 1.132, octubre-diciembre (2001): 326-337; «Manuel Lacunza: su obra y su visión de la historia», 2ª parte, *La Revista Católica* N° 1.133, enero-marzo (2002): 29-38; «Historia y escatología en Manuel Lacunza. La temporalidad a través del milenarismo lacunziano», *Teología y Vida* Vol. XLIV (2003): 167-183; *El Reino que ha de venir. Historia y esperanza en la obra de Manuel Lacunza* (Santiago<sup>2</sup>: Ediciones Universidad Alberto Hurtado-Pontificia Universidad Católica de Chile, 2011), edición aumentada con introducción histórica, circulación de la obra de Manuel Lacunza en los siglos XVIII-XIX-XX, y con un resumen y reflexiones conclusivas en torno al milenarismo lacunziano.

5 Mario Góngora, *Manuel Lacunza, La Venida del Mesías en Gloria y Majestad* (Santiago: Universitaria, 1969), 36, nota 2. Sobre la "Traslación del Imperio", ver el comentario y datos del mismo Góngora en su libro: *Estudios de Historia de las Ideas y de Historia social* (Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, UCV, 1980), 28.

mos como la secuencia entre Antigüedad, Edad Media y Tiempos Modernos habitualmente utilizada hasta hoy.

Los reinos mundiales aparecen mencionados en el libro de Daniel (Dn 2, 31-45) según un orden decreciente de metales distinguidos por su esplendor y nobleza (oro, plata, bronce, hierro, mezcla de hierro y barro) y que mostraba, a su vez, un orden decreciente de los imperios, diversos en su grandeza y dignidad, y que se van deteriorando irreversiblemente en el tiempo. Con ese recurso simbólico se hace evidente un rasgo típico del pensamiento apocalíptico que piensa la historia como un devenir de persistente decadencia.

Los comentadores anteriores a Lacunza presentaban del siguiente modo la sucesión de los reinos; Asirio o Caldeo, los Persas y Medos, el Imperio Griego y, finalmente, el Imperio Romano.<sup>6</sup> Comprender esta profecía siempre constituyó un desafío para la conciencia histórica cristiana. Según Mario Góngora, «el mito de Roma eterna, en la Edad Media, se basaba en que se la asociaba con la cuarta monarquía, que duraría hasta el reino divino final»<sup>7</sup> y cuya subsistencia garantizaba la paz y orden universal. Para Lacunza en cambio, la primera monarquía caracterizada por el oro es Babilonia junto con el imperio asirio y caldeo fundado por Nabucodonosor, y gobernado sucesivamente por Darío, Ciro y sus sucesores. Asirios, Persas y Medos constituyen un solo reino en la interpretación lacunziana. Luego, el segundo reino está constituido por los Griegos, mucho menor que el anterior y por eso caracterizado por la plata. El tercer reino, de bronce, figurado en el vientre y los muslos de la estatua no es otro que el Imperio Romano con sus dos brazos extendidos hacia Oriente y Occidente. Finalmente, Lacunza identifica el cuarto reino con los reinos góticos salidos de Roma e incluye en él a todo el sistema de los

6 Lacunza, *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*, I, 243-275. Cabe señalar que en la edad media el rabino Ben Ezra había innovado en la interpretación tradicional al identificar a *griegos* y *romanos* como parte de la tercera monarquía y poniendo a los *ismaelitas* en la cuarta: Véase Alfred-Félix Vaucher, *Lacunziana, Essais sur les prophéties bibliques*, I serie (Haute-Savoie: Imprimerie Fides, Collonges-sous-Salève, 1949), 39.

7 Góngora, *La Venida del Mesías*, 36, nota 2; Véase Góngora, «La obra de Lacunza en la lucha contra el 'espíritu del siglo'», 12-13.

Estados modernos.<sup>8</sup> Nuestro jesuita reconoce que él mismo vive bajo aquel conjunto de Estados sucesores del Imperio Romano azotados por la grave crisis social, política y religiosa del absolutismo tardío y luego por el período revolucionario y contrarrevolucionario. Cabe señalar, por lo demás, que las cronologías históricas modernas colocan en 1806 el fin del «*Sacro Imperio Romano Germánico*».<sup>9</sup>

En definitiva, Lacunza desplaza hacia el presente la profecía de los reinos mundiales, de tal modo que las monarquías europeas de su tiempo quedan situadas como el cuarto reino de la estatua de Daniel, el cual antecede a la *Quinta Monarquía*. Esta Quinta Monarquía no es otra que el reino milenarista instaurado por Cristo en su segunda venida y, en consecuencia, obra del poder divino. A su llegada todos los imperios terrestres serán derrocados por aquella “piedra” lanzada por mano no humana y que reducirá al polvo el hierro, el bronce, la arcilla, la plata y el oro. (Véase Dn 2,44-45). En efecto, según Lacunza el «imperio y la dominación» se han ido sucediendo históricamente a través de esos reinos hasta llegar a la actualidad, hasta su propio presente. «No falta ya sino la última época, o la más grande revolución, que nos anuncia esta misma profecía».<sup>10</sup>

Al proclamar Lacunza que los Estados de la Europa gótica contemporánea eran parte del último imperio mundial y que, además, se encontraban a punto de ser derrocados, constituía una teoría que, sin duda, se podía entender como revolucionaria en los tiempos críticos y tensos que entonces se vivían. En este punto, y con razón, podía ser comparado con los Anabaptistas de Münster<sup>11</sup> y con los milenaristas ingleses de la revolución inglesa, los hombres de la Quinta Monarquía en los tiempos de Oliver Cromwell.<sup>12</sup> En todo caso, cabe señalar

8 Lacunza, *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*, I, 254-293.

9 Louis Bergeron y otros, *La época de las revoluciones europeas*, (México<sup>11</sup>: Siglo XXI, 1986), 314.

10 Lacunza, *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*, I, 294.

11 Norman Cohn, *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media* (Logroño: Pepitas de calabaza, 2015), 327-392.

12 Jean Delumeau, *En busca del paraíso* (Bogotá: FCE; Luna Libros, 2014), 102, 114-119; Richard Popkin, “El Milenarismo del siglo XVII”, en Malcolm Bull (compilador), *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo* (México: Fondo de Cultura Económica, 1998), 133-157; John Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos en el nuevo mundo* (México: UNAM, 1972), ver el Cap. XIV: *El Reino milenarista en el siglo XVII: puritanos, portugueses y criollos*, 165-173.

que el jesuita prescinde de cualquier cálculo cronológico que patentice una inminencia de esa «más grande revolución». Así se distingue claramente de gran parte de la literatura milenarista que en diversas épocas proponía los años exactos en que comenzaría el milenio o la fecha en que se realizaría la conversión de los judíos como momento previo a la irrupción del milenio. Lacunza es sumamente discreto en este punto,<sup>13</sup> pero sostiene y fundamenta la conciencia de una expectativa próxima propia de la esperanza apocalíptica y milenarista y, por lo mismo, llama a la vigilancia constante -en todo tiempo- recomendada por los Evangelios.

### 1.2. *La profecía de las bestias: formas de dominación religiosa*

La opinión más habitual entre los intérpretes sostenía que el sentido de estas cuatro bestias (Dn 7) era prácticamente el mismo de la estatua, aunque representado por distintos símbolos. Joaquín de Fiore había introducido una visión diferente al ver en estas bestias a perseguidores de la Iglesia, es decir, a la Sinagoga, el paganismo, los Arrianos y otros herejes y, en fin, el Islam. La interpretación lacunziana se aproxima parcialmente a la de Joaquín.<sup>14</sup> Para el autor de *La Venida del Mesías*, las bestias no son los reinos políticos, sino potencias religiosas y espirituales ligadas a ellos. No niega que estas cuatro bestias simbolizen los cuatro reinos puesto que así está afirmado en la misma profecía; pero sí afirma que aquí están mirados bajo un ángulo muy diverso, a saber, en cuanto dicen relación a su poder espiritual y, en definitiva, religioso.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Góngora, *La Venida del Mesías*, 36, nota 2.

<sup>14</sup> Vaucher, *Lacunziana, Essais sur les propheties bibliques*, 34. Véase, Henri de Lubac *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore, I-II* (Madrid: Encuentro, 1989); Gian Luca Potesta, *El tiempo del Apocalipsis. Vida de Joaquín de Fiore* (Madrid: Trotta, 2010).

<sup>15</sup> Lacunza, *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*, I, 318-319.

Así como los cuatro reinos simbolizan la historia política del mundo, las cuatro bestias simbolizan su historia religiosa. El jesuita precisa que la profecía de las bestias atiende «a la religión dominante de ellos mismos»,<sup>16</sup> es decir, a la religión específica de los reinos hegemónicos mundiales. De este modo, las dos primeras son identificadas con el paganismo (idolatría) y el Islam; la tercera bestia es el falso cristianismo que persigue al verdadero y sus cuatro cabezas son: la Herejía, el Cisma, la Hipocresía y el Libertinaje, en suma, un *falso cristianismo* que ahora está mezclado con el verdadero y que se caracteriza por su sumisión a los valores del mundo.<sup>17</sup>

Finalmente, la cuarta bestia terrible y admirable a la vez, recibe en Lacunza un interesante y original significado: esta bestia terrible parece hija legítima del falso cristianismo en sus cuatro formas (cabezas), y «que aun estando todavía en su primera infancia ya no respeta ni reconoce a los que la engendraron... piensa... que todo lo tiene de sí misma o del fondo de su razón, y que todo se le debe a sí misma». <sup>18</sup> Es la «dulce, humana, suave y cómoda *religión natural*»,<sup>19</sup> esto es, el *Deísmo* que sostiene la creencia en un «Dios insensible a todo lo que pasa sobre la tierra: un Dios sin providencia, sin justicia, sin santidad». <sup>20</sup> Se puede observar que Lacunza reprueba las tendencias más profundas de su tiempo: a la filosofía de la Ilustración y al Deísmo racionalista presentes en su contexto cultural y social y a las cuales ve como enemigas del verdadero cristianismo. De este modo se sitúa junto a la perspectiva de gran parte de la literatura milenarista del siglo XVIII que cuestionaba radicalmente las tendencias filosóficas del siglo de las luces. Más allá de su visión crítica de la historia presente, Lacunza proclama su esperanza y afirma que llegará finalmente el día del Señor.

16 Lacunza, *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*, I, 321.

17 Véase Lacunza, *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*, I, 331-339.

18 Lacunza, *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*, I, 340.

19 Lacunza, *La Venida del Mesías ...*, I, 343.

20 Véase Lacunza, *La Venida del Mesías ...*, I, 343.

Por su innegable connotación política en medio de la crisis europea de entonces y por su influjo posterior, no se puede olvidar la interpretación que recibe en *La Venida del Mesías* la prostituta de Ap 17: ella, según el análisis lacunziano es la Roma papal, que, aunque nunca le faltará la fe y obviamente genuina como autoridad en su condición de primado indiscutible de la Iglesia, puede de hecho llegar a la infidelidad.<sup>21</sup> Recordemos que Lacunza se vio fuertemente afectado cuando fue disuelta la Compañía de Jesús por Clemente XIV. Este singular acontecimiento nunca aparece explícitamente mencionado en la obra de Lacunza, pero no hay duda que subyace a sus pensamientos y lo considera una figura de infidelidad mayor. Según el historiador Mario Góngora, ese evento que tanto afectó a los jesuitas expulsos, en Lacunza «se convierte en signo de una actitud permanente de la Roma papal y el sacerdocio cristiano».<sup>22</sup> En todo caso, lo que más interesa al jesuita es determinar el fin del Anticristo,<sup>23</sup> el cual acabará cuando comience el día del Señor, en los principios del reino milenarista.<sup>24</sup>

Otro de los asuntos esenciales, y acontecimiento escatológico fundamental de la obra lacunziana, y asimismo de amplia repercusión en el contexto que se vivía, es la *conversión de los judíos*. A este tema el autor le consagra el fenómeno V de la Segunda Parte de la obra.<sup>25</sup> El tema neotestamentario de la conversión de Israel (Rom 11,25 ss) siempre reapareció en el pensamiento milenarista. Con el Anticristo, es una de las materias que más ha llamado la atención en el contexto de los signos que preceden la venida del Mesías. Lacunza destaca su importancia no solamente en el sentido de una conversión de los judíos, individualmente considerados, a la Iglesia presente o futura, sino como un cambio determinante en la misma Iglesia que ocurrirá justamente antes de la llegada del Me-

21 Lacunza, *La Venida del Mesías* ..., II, 66-69.

22 Góngora, *La venida del Mesías*, 72-73, nota 6.

23 Lacunza, *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*, II, 101 ss. Véase Parra, *El Reino que ha de venir. Historia y esperanza en la obra de Manuel Lacunza*, II edición, 99-113.

24 Lacunza, *La Venida del Mesías* ..., I, 400.

25 Lacunza, *La Venida del Mesías* ..., II, 181-390. Véase Parra, *El Reino que ha de venir. Historia y esperanza en la obra de Manuel Lacunza*, II edición, 115-135.

sías, en los tiempos que preceden su advenimiento y el comienzo del reino milenar.<sup>26</sup> La plenitud de los tiempos no espera más que la conversión de Israel.<sup>27</sup> En efecto, «el reino de Dios y la potestad de Cristo no pueden manifestarse o no se manifestarán, mientras no se verifique la conversión de Israel».<sup>28</sup> En definitiva, Israel será el centro del Reino milenar y recogerá lo que quede de la Iglesia de los gentiles, a esas alturas ya bastante débil y alejada de la fe. En suma, este gran suceso de la conversión de Israel constituye en el pensamiento lacunziano una especie de comienzo del fin. Cuando se realice la conversión de los judíos la hora esperada del reino estará muy próxima.

## 2. Rasgos principales del reino mesiánico (el milenio)

El objeto central de la obra lacunziana lo constituye precisamente la segunda venida del Señor a la tierra. Ya en la Primera Parte de *La Venida del Mesías* establece claramente que:

«Jesucristo volverá del cielo a la tierra, cuando sea su tiempo: cuando lleguen aquellos tiempos y momentos, que puso el Padre en su poder (Hch 1, 7) ... Vendrá no tan de prisa, sino más despacio de lo que se piensa. Vendrá a juzgar no solamente a los *muertos*, sino también y en primer lugar a los *vivos*. Por consiguiente, este juicio de *vivos* y de *muertos*, no puede ser uno solo, sino dos juicios diversísimos, no solamente en la sustancia y el modo, sino también en el tiempo. De donde se concluye (y esto es lo principal a que debe atenderse) que ha de haber un espacio de tiempo bien considerable entre la venida del Señor, que estamos esperando, y el juicio de los muertos o resurrección universal».<sup>29</sup>

El juicio (reino) sobre los vivos tendrá entonces lugar en el espacio y el tiempo donde se cumplirán las profecías de paz y justicia universal que se anuncian en las Escrituras. Después de convertir en reino propio de Dios a los diversos reinos sociopolíticos exis-

26 Lacunza, *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*, III, 230-233.

27 Lacunza, *La Venida del Mesías* ..., II, 252, 430-431.

28 Lacunza, *La Venida del Mesías* ..., III, 180.

29 Lacunza, *La Venida del Mesías* ..., I, 53-54. Véase I, 281-282.

tentes, después de desarrollarse en plenitud el plan de Dios para la historia, Jesucristo podrá ofrecer su reino en las manos del Padre (1 Co 15, 23-26). Aquí reside la principal diferencia de Lacunza con el sistema ordinario vigente que sostiene que inmediatamente después de la segunda venida del Señor se seguirá sin ningún intervalo de tiempo la resurrección universal y el juicio universal.

La tesis central de Lacunza al respecto se resume en que Cristo en su *segunda venida* vendrá a *juzgar*, es decir, a *reinar*<sup>30</sup> entre los hombres concretos e históricos. Las circunstancias del reino y las características que acompañaran su presencia en la tierra aparecen planteadas y analizadas en la Tercera Parte y final de *La Venida del Mesías* (Tomo IV). En esta síntesis, interesa recoger tres notas fundamentales del reino mesiánico -*escatológico*, *político* y *cósmico*- que se desprenden de la obra del jesuita.

El reino mesiánico tiene ciertamente un carácter *escatológico*. El reino de Dios no ha venido todavía y por la misma razón lo seguimos pidiendo en la oración enseñada por Jesús. Lo que únicamente ha venido es su noticia, el evangelio del reino,<sup>31</sup> asevera Lacunza. Cristo aún no ha ejercido su poder de gobierno o de rey, es decir, aún no ha ejercido su “potestad real”. Todavía no se ven sujetas a Él todas las cosas. Para la interpretación tradicional y normal del magisterio de la Iglesia, Cristo siempre ha tenido la potestad real y legislativa. La interpretación lacunziana es diferente: el ejercicio de la potestad real de Cristo le está reservado para la Parusía. La potestad actual está circunscrita a su sacerdocio. «Así, aunque actualmente se halla... Cristo Jesús en estado de gloria... no por eso deja de estar, al mismo tiempo en una real y verdadera expectación hasta que llegue el tiempo en que se le dé efectivamente toda la potestad, honor y reino, de que está ya constituido heredero», señala Lacunza.<sup>32</sup> En resumen, quedan excluidas las interpretaciones que tiendan a señalar que Cristo ya estableció parcial o totalmente su

30 Lacunza, *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*, IV, 22-23.

31 Lacunza, *La Venida del Mesías ...*, II, 495-496.

32 Lacunza, *La Venida del Mesías ...*, III, 134; véase también 131-133.

reino. El reino comienza con la segunda venida del Mesías, Cristo Jesús. A su parecer, en esto no puede haber equívocos.

Igualmente, el reino futuro tiene una clara *dimensión política*. Cristo es aquella “piedra” que reducirá a polvo al hierro, al bronce, a la arcilla, a la plata y al oro. (Dn, 2.44-45). El imperio y la dominación ya han tenido su oportunidad sobre la tierra. Ahora le corresponde al reino de Cristo mismo. Algunas de las afirmaciones más decisivas de Lacunza, a este respecto se encuentran en sus comentarios a 1 Co 15, 23-25. Jesucristo no puede hacer la entrega del reino al Padre sino después de haberlo evacuado de toda dominación y potestad secular. En ese reino de Cristo las potestades eclesiástica y civil (religiosa y política) «han de unirse perfectamente en el Supremo rey y Supremo sacerdote Cristo Jesús».<sup>33</sup> En esos tiempos del reino deberán verificarse efectiva y plenamente las promesas de Dios hechas a los profetas, que se concentran sobre todo en Isaías 65.<sup>34</sup> Se cumplirán las promesas de «la paz, la quietud, la seguridad, la justicia, y santidad, la inocencia, la simplicidad, las vidas largas de los hombres...».<sup>35</sup> Habrá, entonces, gobiernos y autoridades que actuarán con perfección y, ciertamente, leyes civiles y eclesiásticas de acuerdo con el tiempo de plena concordia que se vive, además «de las que son de derecho natural comprendidas en el decálogo, o en las dos tablas de piedra escritas *con el dedo de Dios vivo*», la prohibición de armas y de todo ejercicio militar, como enseñan los profetas (Isaías 2; Miqueas 4) y el imperio de la paz y de la justicia universal.<sup>36</sup> Conforme a estas profecías, se reitera que en el mundo nuevo que viene habitarán plenamente la paz y la justicia. Para Lacunza «esta paz universal, según las expresiones de la Escritura Santa, debe ser como la base, o como la ley primaria y fundamental del reino de Cristo... no menos que la justicia universal».<sup>37</sup> En suma, siguiendo los textos lacunzianos es lícito concluir que entonces no

33 Lacunza, *La Venida del Mesías* ..., IV, 311.

34 Lacunza, *La Venida del Mesías* ..., IV, 62-67.

35 Lacunza, *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*, IV, 65.

36 Lacunza, *La Venida del Mesías* ..., IV, 323, 283-285.

37 Lacunza, *La Venida del Mesías* ..., IV, 283.

habrá violencia de ninguna especie porque reinará una pacífica armonía en todo el orbe.

Lacunza también piensa que el reino milenarista futuro tiene sin duda una *dimensión cósmica*. La perfección y vida más plena que implica el reino que viene lo hace reflexionar asimismo sobre los alcances cósmicos de la venida de Jesucristo. El milenio no sólo implica una sociedad transfigurada, sino que comporta igualmente una naturaleza transfigurada. Los cielos nuevos y la tierra nueva no significan sólo una transformación moral y política, sino también física.<sup>38</sup> Lacunza imagina cambios atmosféricos y propone un clima uniforme, es decir, sin las estaciones que de hecho han causado, según él, tantos males a los hombres.<sup>39</sup> En síntesis, señala el jesuita: «el mundo nuevo que esperamos después del presente debe ser sin comparación mejor que el presente, y esto no solamente en lo moral, sino también en lo físico y material».<sup>40</sup>

En suma, en el reino mesiánico esperado se concretarán armónicamente las dimensiones políticas y cósmicas que se contienen en las promesas de las tradiciones bíblicas proféticas y apocalípticas. Establecida la paz inseparable de la justicia será posible la fraternidad humana y, al mismo tiempo, se transfigurará la naturaleza para ser una mejor y más habitable morada de la humanidad.

### 3. Repercusión política del lacunzismo en América Latina

Hacia el fin del siglo XVIII, había en la ciudad de Imola y en otras ciudades de Italia un considerable número de jesuitas que habían sido expulsados de las diversas provincias de Hispanoamérica. Por lo mismo, mucho antes de su impresión ya se conocía la existen-

38 Lacunza, *La Venida del Mesías* ..., IV, 53-54.

39 Lacunza, *La Venida del Mesías* ..., IV, 82-83, 77. En este asunto Lacunza tiene presente la obra del abate Pluche, *Espectáculo de la Naturaleza*, Tomo IV (Nápoles Italiana) 255 y ss. A través de Pluche le llegó a Lacunza la idea de un clima uniforme, sin estaciones, que sostenía Thomas Burnet (1635-1715). Véase Vaucher, *Une célébrité oubliée, Le P. Manuel Lacunza y Díaz*, 75-76.

40 Lacunza, *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*, IV, 81.

cia de *La Venida del Mesías* a lo largo y ancho de América Latina.<sup>41</sup> Ya hemos tenido oportunidad de describir en detalle la recepción de la obra especialmente en Perú, Uruguay, Ecuador, México, Chile y Argentina.<sup>42</sup> Abel Chaneton ilustra muy bien la increíble y notable difusión del lacunzismo en Latinoamérica cuando expresa: «Desde la Habana al Cabo de Hornos, no quedó villa americana de cierta importancia a donde no llegaron ejemplares del ‘milenario’ lacunziano».<sup>43</sup> El énfasis de esta ocasión es analizar estudios y fuentes documentarias que muestran las posibles repercusiones institucionales y principalmente políticas de la obra de Manuel Lacunza.

### 3.1. *Alcances a nivel político en Latinoamérica. El Virreinato del Río de la Plata*

Se sabe de la temprana intervención del Virrey Marqués de Loreto. Las primeras informaciones sobre la presencia de la obra de Lacunza en Latinoamérica se conocen en 1785 y desatan bastante preocupación en los centros de poder. Tanto es así que el Virrey Loreto decide tomar cartas en el asunto y denuncia el evento al obispo, a los superiores de las órdenes religiosas y a todas las autoridades del Virreinato para que investiguen reservadamente si es verdad que está circulando el “Papel Anónimo Milenario” (*La Venida del Mesías...*) y decide formar un expediente. Walter Hanisch narra que el 16 de junio de 1787 el Virrey recibe y lee la refutación hecha por Dalmacio Vélez y que además pidió que le prestarán el *Anónimo Milenario*. Se escandalizó con su lectura y ordenó prevenir a todas las autoridades religiosas. Finalmente, el expediente junto con la refutación y el Anónimo fueron enviados al Consejo de Indias y este

41 Vaucher, *Une célébrité oubliée. Le P. Manuel Lacunza y Díaz*, 150-172. Además de las obras ya citadas de Vaucher se puede consultar una síntesis de este investigador en su libro *Lacunza, un heraldo de la Segunda Venida de Cristo* (California USA: Ediciones Interamericanas, 1970), 73-94.

42 Fredy Parra, *El Reino que ha de venir. Historia y esperanza en la obra de Manuel Lacunza* (Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado-Pontificia Universidad Católica de Chile, 2011), 23-51.

43 Abel Chaneton, «En torno de un ‘Papel anónimo del siglo XVIII’». *Publicaciones del Instituto de Investigaciones Históricas*, n° XL, (Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras (UBA), 1928), 24.

decide que sea la Inquisición la que resuelva lo que corresponda. Se sabe también que el Virrey Loreto les escribe al Virrey del Perú, Caballero de Croix y que éste no responde la misiva.<sup>44</sup>

Asimismo, hay testimonios de adherentes del lacunzismo y también de opositores en tierras mexicanas. Los jesuitas Ignacio María Lerdo de Tejada y Basilio Manuel Arrillaga discuten oralmente y por escrito. Arrillaga ve en Lacunza un evidente continuador del jansenismo y especialmente se distancia de Lacunza al constatar que los liberales mexicanos se aprovechaban de *La Venida del Mesías* para combatir el ultramontanismo,<sup>45</sup> siguiendo la misma estrategia que se había esgrimido en España. En octubre de 1818, la Inquisición de México consulta a la de Madrid sobre el libro de Lacunza porque además ha llegado a esas tierras la edición de *La Venida del Mesías*, en cinco tomos, de Felipe Tolosa. El tribunal decide retirar las ediciones que circulan. La Inquisición española emite un decreto de prohibición el 26 de febrero de 1819 y el decreto fue enviado a México donde finalmente se publica el 1 de mayo del mismo año. Las disputas públicas continúan en Argentina y cabe destacar la crítica de Diego León de Villafañe que se conoce en julio de 1821 cuando señala que *La Venida del Mesías* es una obra *subversiva*, «subversiva y contraria a lo que enseña la Santa Romana Iglesia, madre y Maestra de todas las Iglesias del orbe católico».<sup>46</sup>

La censura recorrió Lima, Cádiz, Sevilla y México entre los años 1790 y 1819. Una reseña detallada de toda la polémica surgida y la historia de la censura rebasa con creces los límites de esta exposición. Los trabajos de Francisco Mateos, de Ricardo Donoso y el completísimo estudio de Walter Hanisch<sup>47</sup> muestran acabadamente los pormenores y antecedentes del itinerario que tuvieron diversas evaluaciones de

44 Hanisch, «El Padre Manuel Lacunza», 204-207.

45 Vaucher, *Une célébrité oubliée. Le P. Manuel Lacunza y Díaz*, 168.

46 Hanisch, «El Padre Manuel Lacunza», 231.

47 Francisco Mateos, «El Padre Manuel Lacunza y el milenarismo», *Revista Chilena de Historia y Geografía* 115 (1950): 134-161; Ricardo Donoso, «Prohibición del libro del P. Manuel Lacunza», *Revista Chilena de Historia y Geografía* 135 (1967): 110-148; Hanisch, «El Padre Manuel Lacunza», 217-234.

la obra que ya circulaba en América y Europa. En el recorrido de la censura por Andalucía se juntaron once censores y llegaron nueve respuestas: cinco contrarias a la difusión de la obra y cuatro favorables. La demora en decidir el destino final de *La Venida del Mesías* se fundaba en la fama de piedad y seriedad que tenía Lacunza en Europa. Finalmente, por decreto del 6 de septiembre de 1824, «*La Venida del Mesías en gloria y majestad*» fue puesta en el índice de libros prohibidos. En la *Gazeta de Madrid* (Nº 151 del 30 de noviembre de 1824) se pudo leer: «Roma, 29 de octubre: En 6 de Setiembre la congregación del Índice dio un decreto, por el que se condenan muchas obras, la mayor parte españolas, fruto desdichado de la revolución: entre éstas: *La Venida del Mesías en gloria y majestad*, por Juan Josaphat Ben-Ezra; su verdadero nombre Lacunza... El Santo Padre ha aprobado este decreto, y mandado su publicación».<sup>48</sup>

Un hecho muy significativo es que el General Manuel Belgrano, héroe de la independencia argentina, hizo imprimir la edición de *La Venida del Mesías* de Londres de 1816. Después de un debate entre los especialistas se ha llegado a la conclusión de que el editor y autor del prólogo dirigido *A los Americanos* de la excelente edición de 1816 es el mismo Belgrano.<sup>49</sup> En el prólogo del general Belgrano es manifiesta su intencionalidad de destacar y reivindicar el talento y las capacidades de los americanos en medio de la crítica época de los procesos de independencia que se vivían entonces. En el prólogo señala que decide

48 Véase Vaisse, *El Lacunzismo. Sus antecedentes históricos*, 30. Menéndez Pelayo, autor de la *Historia de los Heterodoxos Españoles VI* (Madrid: 1930) 482 y ss., cree exento de heterodoxia a Lacunza. Cuando en 1940 el arzobispo de Santiago consultó a Roma, el asunto de Lacunza y del milenarismo volvió a ser considerado en los centros romanos. La congregación romana respondió al arzobispo Don José María Caro con fecha 11 de julio de 1941 la decisión que se formula en el Decreto del Santo Oficio publicado definitivamente el 21 de julio de 1944: “el sistema del milenarismo mitigado no puede enseñarse con seguridad”. Sobre la presencia de los Lacunzismos, especialmente en Chile y América Latina, véase José Arteaga, *Temas apocalípticos y Lacunzismo: 1880-1918, Anales Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica de Chile*, XXXIX (1988) 209-224 y la síntesis de Miguel Rojas Mix, *El Fin del Milenio y el sentido de la historia. Manuel Lacunza y Juan Ignacio Molina* (Santiago: LOM Ediciones, 2001), 63-71, 133-139.

49 G. Furlong, «Las ediciones castellanas del libro de Lacunza», *Rev. Estudios Buenos Aires* XXXVI/2, (octubre 1928) 144-150; Véase Vaucher, *Une célébrité oubliée. Le P. Manuel Lacunza y Díaz*, 154-155; J. Seibold, «La Sagrada Escritura y la independencia americana. El jesuita Lacunza y su milenarismo profético», *Stromata* 56 (2000): 227-251, ver especialmente las pp. 228-230; Consultar igualmente a J. C. Piora, Manuel Belgrano y Manuel Lacunza s.j., «Una conexión intelectual enigmática», 08/2011, en: <http://franciscoramosejia.org.ar/web/BelgranoManuelID.htm>, 1-12.

«publicar una obra que aun cuando no hubiese otras, sobraría para acreditar la superioridad de los talentos Americanos».<sup>50</sup> A modo de hipótesis, Juan Carlos Piora expresa que Belgrano, además de sus propias convicciones religiosas y de la necesidad de contar con una muy buena edición de *La Venida del Mesías* porque sabía del interés de muchas personas, se interesó particularmente en la obra milenarista porque los americanos «estaban en condiciones de leer y entender a uno de los autores más requeridos entre la intelectualidad de la época» y, por lo mismo, demostraban de ese modo capacidad de autogobierno.<sup>51</sup> Igualmente, interesante es el cómo llegó el manuscrito de la obra de Lacunza a Belgrano: El dominico Fray Isidoro Celestino Guerra, Prior del Convento de Santo Domingo en Buenos Aires, provincial de la orden (1807-1811), comprometido con la causa de la revolución emancipatoria, vecino y amigo de la familia Belgrano, fue quien entregó al general la mejor copia de *La Venida del Mesías* de todas las que circulaban por Buenos Aires. Hay también información de que amigos de Belgrano y seguidores de Lacunza querían disponer de una óptima edición de la obra. Finalmente, el líder argentino manda a imprimir a Londres una muy cuidada edición de 1500 ejemplares, en cuatro tomos con un total de 1.937 páginas.<sup>52</sup> Domingo Faustino Sarmiento, otro político argentino influyente, también apreció el carácter y la obra de Lacunza.<sup>53</sup>

Por estos mismos antecedentes Jorge Seibold ha señalado a propósito de *La Venida del Mesías* «aunque no lo hubiera querido hacer explícitamente, esta obra ha incursionado sin embargo en el espíritu del tiempo, y en particular en nuestra historia política americana».<sup>54</sup> Además, destaca Seibold el testimonio de la misión pontificia que visita las provincias del Río de la Plata y de Chile, dirigida por el arzo-

---

50 Y -continúa Belgrano- «al mismo tiempo que la suma sandez de un Señor diputado Español Europeo, que en las cortes extraordinarias instaladas en la Isla de León de Cádiz se hizo distinguir con el arrojado escandaloso de preguntar, a qué clase de bestias pertenecían los americanos, o entre (que) clase de ellas se les podía dar lugar» (véase Lacunza, *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*, I, XI-XII).

51 Piora, «Manuel Belgrano y Manuel Lacunza», 2.

52 Piora, «Manuel Belgrano...», 4-8.

53 Vaucher, *Lacunza, un heraldo de la Segunda Venida de Cristo*, 75.

54 Seibold, «La Sagrada Escritura y la independencia americana», 242.

bispo Giovanni Muzi, su compañero, el canónigo Gian María Mastai, futuro Pío IX, y su secretario Giuseppe Sallusti. En un informe a Roma de fines de 1824, Mons. Muzi dice: «La obra del exjesuita Lacunza sobre el Apocalipsis, impresa en Londres, está difundidísima por toda América y ha servido para calentar las cabezas a muchísimos».<sup>55</sup> Jorge Seibold comenta que «es probable que Mons. Muzi vincule la obra de Lacunza a la obra disociativa y destructiva llevada a cabo, en su opinión, por la Ilustración tanto en el orden de las ideas como en el de la práctica política».<sup>56</sup> Muzi responsabilizaba a Londres de imprimir y traducir al castellano libros “pestilenciales”. Más adelante en su informe Mons. Muzi condena explícitamente las ideas y movimientos revolucionarios que nacieron en Francia y Estados Unidos: «La herejía no menos política que teológica que levantó cabeza en la República de los Estados Unidos de América y luego en la Revolución Francesa, ha sido proclamada como del Gobierno, esto es, que la autoridad soberana nace, no de Dios, sino esencialmente del hombre y se encuentra entre los derechos esenciales del hombre; es la herejía dominante en estos nuevos gobiernos».<sup>57</sup>

Al parecer, en la visión de Muzi la obra de Lacunza estaba asociada al pensamiento ilustrado con sus ideas de libertad, emancipación y autogobierno que comenzaban a difundirse creando movimientos revolucionarios e independentistas en Latinoamérica.<sup>58</sup> Respecto del pensar ilustrado en Lacunza hay estudios fundamentados y, en particular, de los estrechos vínculos de Lacunza con la Ilustración Católica no hay ninguna duda.<sup>59</sup> También consta que

---

55 Véase Avelino Y. Gómez Ferreyra, S.J., *Viajeros Pontificios al Río de la Plata y Chile (1823-1825). La primera Misión Pontificia a Hispano-América relatada por sus protagonistas* (Córdoba-Argentina 1970), 543, en Seibold, «La Sagrada Escritura y la independencia americana», 243.

56 Seibold, «La Sagrada Escritura...», 243.

57 Gómez Ferreyra, S.J., *Viajeros Pontificios ...*, 543-544, en Seibold, «La Sagrada Escritura y la independencia americana», 244.

58 Véase Seibold, «La Sagrada Escritura...», 244.

59 Sobre los vínculos de Lacunza con la Ilustración católica ver los completos estudios de Mario Góngora, «Aspectos de la Ilustración católica en el pensamiento y la vida eclesialística chilena (1770-1814)», *Historia* 8 (1969): 43-73, particularmente el apartado «Lacunza y la Ilustración Católica», 59-65 y «La obra de Lacunza en la lucha contra el ‘Espíritu del Siglo’ en Europa 1770-1830», *Historia* 15 (1980): 7-65. Ubicando *La Venida del Mesías* “dentro de un macrotexto literario hispanoamericano”, y desde una perspectiva más de crítica literaria, es interesante la

Judas Tadeo de Reyes, Coronel y secretario de la Presidencia del Reino desde los días de Ambrosio O'Higgins en Chile, escribió una importante refutación a Lacunza, lo que le significó en 1824 una felicitación del ya mencionado Monseñor Giovanni Muzi.<sup>60</sup>

Por otra parte, cabe resaltar el vínculo de Juan Ignacio Gorriti, canónigo de Salta muy cercano a Belgrano, con la obra de Lacunza. Gorriti, doctorado en teología y en derecho, con influencias liberales y galicanas, era un intelectual eclesiástico y hombre público de comienzos del siglo XIX vinculado al iluminismo católico. Tanto Alfred-Félix Vaucher como Mario Góngora destacan la relación de Gorriti con nuestro jesuita.<sup>61</sup> Góngora subraya que Gorriti, reuniendo todas las características de un notable eclesiástico y figura republicana de entonces,<sup>62</sup> «representa un hombre de amplia experiencia americana». <sup>63</sup> Ahora bien, en su obra *Reflexiones sobre las causas morales de las convulsiones interiores en los nuevos Estados americanos y examen de los medios eficaces para reprimirlas*, publicada por primera vez en Valparaíso, Chile, en 1836, Gorriti expone ampliamente su pensamiento ilustrado convencido del valor de las leyes y de la educación pública. Igualmente argumenta en favor de la necesidad de cultivar un pensamiento ilustrado junto con fortalecer virtudes cívicas a la altura de la nueva etapa civilizatoria en el continente sin dejar de recomendar la lectura atenta de la Biblia. En este contexto, expresa su entusiasmo por el jesuita,<sup>64</sup> aconsejando a los jóvenes eclesiásticos para que lean y estudien en profundidad la obra del «incomparable americano Lacunza, honra no sólo de Chile que fue su patria, sino de todo nuestro

---

aproximación de Jaime Giordano, «Manuel Lacunza: un apocalipsis ilustrado», *Actas Irvine-92. Asociación Internacional de Hispanistas*, Actas XI (1992) 274-281, Centro Virtual Cervantes.

60 El intercambio de correspondencia entre Mons. Muzi y de su secretario José Sallusti con el Sr. Judas Tadeo Reyes fue publicada por Vaisse, *El Lacunzismo. Sus antecedentes históricos*, 41-49.

61 Vaucher, *Une célébrité oubliée, Le P. Manuel Lacunza y Díaz*, 154-155. Sobre J. I. Gorriti se puede ver el completo estudio de M. Góngora, Estudios sobre el galicanismo y la "Ilustración Católica" en América Española, III, en Góngora, *Estudios de Historia de las Ideas y de Historia social*, 71-125, especialmente 106-125, donde se expone y analiza el pensamiento de J. I. Gorriti.

62 M. Góngora, «Juan Ignacio Gorriti y la llamada 'Ilustración Católica' en América Española», en *Estudios de Historia de las Ideas y de Historia social*, 111; véase también 117.

63 Góngora, «Juan Ignacio Gorriti...», 111.

64 Véase Góngora, «Juan Ignacio Gorriti...», 111-120.

continente». <sup>65</sup> Góngora muestra que, en Gorriti, «el influjo biblista no sólo se manifiesta en la argumentación basada en ejemplos escriturarios, sino, además, en la admiración por Lacunza y su teoría milenarista. Esta adhesión, que aparece en dos pasajes de las “Reflexiones”, se articula con su jurnaturalismo, en cuanto el milenio significará la culminación del orden natural». <sup>66</sup>

Después de esta breve reseña histórica sobre los alcances más políticos en Latinoamérica, nos preguntamos si la obra de Lacunza inspiró o motivó la creación de algún movimiento social de talante milenarista o mesiánico. En la misma exposición antes presentada se puede constatar que el lacunzismo se difundió en círculos eclesiásticos e intelectuales y entre políticos y laicos cultivados. No alcanzó a cobrar resonancia popular ni a constituir un movimiento social propiamente tal. Esto lo distingue de innumerables movimientos milenaristas y mesiánicos que han tenido lugar en América Latina y en otros continentes. <sup>67</sup> Según la opinión de Mario Góngora la razón de esto reside en el estilo de *La Venida del Mesías* que se presenta como «discusión de textos bíblicos que quiere mantenerse siempre crítica y atenta al sentido literal; muy despojada de representaciones de la fantasía popular, tan vívidas en diversos sistemas milenaristas (por ejemplo, el Anticristo como un judío; o bien, el retorno de un Emperador o Rey desaparecidos, precursores del milenio, como Federico II en Alemania o Sebastián en Portugal)». <sup>68</sup> Ciertamente, el sistema de Lacunza es rigurosamente bíblico y marcadamente cristo-céntrico.

<sup>65</sup> Véase Vaucher, *Une célébrité oubliée Le P. Manuel Lacunza y Díaz*, 154; *Lacunza, un heraldo de la Segunda Venida de Cristo...*, 75.

<sup>66</sup> Góngora, *Estudios de Historia de las Ideas y de Historia social*, 116.

<sup>67</sup> El fenómeno milenarista es particularmente nítido en las religiones del tronco Abrahámico: el judaísmo, el islamismo y el cristianismo. Véase Henri Desroche, *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et des millénarismes de l'ère chrétienne* (Paris-La Haya: Mouton, 1969); *Sociología da Esperança* (São Paulo: Paulinas, 1985), 50-86; M. I. Pereira de Queiroz, *O mesianismo no Brasil e no mundo* (São Paulo: Alfa y Omega, 1977). Para una visión del asunto en Latinoamérica entre los siglos XVI al XVIII se puede ver el estudio del historiador Mario Góngora, «El Nuevo Mundo en los escritos escatológicos y utópicos del siglo dieciséis al dieciocho», en M. Góngora, *Estudios sobre la historia colonial de Hispanoamérica* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998) 201-228; Para una visión hasta nuestros días ver Malcolm Bull (compilador), *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo* (México: Fondo de Cultura Económica, 1998); ver Jean Delumeau, *En busca del paraíso* (Bogotá: FCE; Luna Libros, 2014).

<sup>68</sup> Góngora, *La Venida del Mesías*, 14-15.

A propósito del Sebastianismo,<sup>69</sup> Lacunza muestra conocer al jesuita Antonio Vieira, a quien considera «uno de los mayores sabios» del siglo XVII, cuyo pensamiento está asociado a las ideas sebastianistas que persistían en Portugal, pero advierte con claridad sus diferencias con el sistema de Vieira, porque este sostiene que el milenio futuro está asociado a un estado de perfección y santidad de la misma Iglesia, idea que el mismo Lacunza no puede admitir ni forma parte de su propio sistema.<sup>70</sup> Ya sabemos que en el planteo lacunzista es inadmisibles cualquier mediación institucional y política del reino mesiánico. El reino no se puede identificar con ningún sistema de poder, ni en el presente ni en el futuro prometido.<sup>71</sup>

### 3.2. Otros elementos de connotación política en *La Venida del Mesías*

Sabemos que Lacunza escribió en español toda su obra<sup>72</sup> y que sostiene la superioridad de la interpretación literal de la Escritura sobre los sentidos espirituales, alegóricos o místicos, mostrando de ese modo su vínculo con la tradición rabínica. Manifiesta estas opciones adoptando el nombre del célebre rabino judío-español del siglo XII, Ben Ezra, quien escribe en Candia desterrado de España. El mismo Lacunza explica sus razones al respecto en la Carta que envía al ministro Antonio Porlier.

Juan José Daneri ha vuelto a llamar la atención sobre este hecho y sobre el pseudónimo que utiliza Lacunza. Destaca los estudios de Mario Góngora que han mostrado los importantes vínculos con la

69 Para una visión sobre la obra y pensamiento de Antonio Vieira se puede consultar: Phelan, *El reino milenar de los franciscanos*, 166-169; Delumeau, *En busca del paraíso*, 110-112; Lélia Parreira Duarte – Maria Theresa Abelha Alves, org., *Padre Antonio Vieira: 400 anos depois* (Belo Horizonte: Editorial PUCMINAS, 2009).

70 Lacunza, *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*, I, Prólogo, XLIV-XLV, 50-51.

71 Véase Parra, *El reino que ha de venir...*, 90-91, 150-152, 183-184. (En la edición del 2011 ver: 161-163, 260-262, 318).

72 Es de gran importancia la defensa que hace el mismo Lacunza del uso del idioma nacional en la literatura teológica. Para ello utiliza argumentos comunes a todo el movimiento de la Ilustración Católica de su época. El documento de Lacunza al respecto y sus antecedentes han sido publicados por el historiador Mario Góngora, «Un memorial de Lacunza», *Revista Chilena de Historia y Geografía* 123 (1954-55): 247-251.

Ilustración Católica y, en consecuencia, la asunción y participación de los jesuitas y en particular de Lacunza en los desarrollos de la nueva ciencia moderna tal como van emergiendo en los siglos XVII y XVIII.<sup>73</sup> En este marco, «el utopismo racionalista que organiza el pensamiento de Lacunza presenta una síntesis de exégesis y ciencia, convergencia de lo moral y lo natural».<sup>74</sup> En medio de la crisis sociopolítica-religiosa de su tiempo, Lacunza no sólo manifiesta una crítica a todas las instituciones, sino que además propone «una restauración que vendrá desde los cielos en la forma del milenio»,<sup>75</sup> restauración total que sobrepasa ampliamente el campo estrictamente teológico y tiene un insoslayable alcance político. Lacunza combina teología, política y ciencia moderna en el planteo de su obra. De hecho, como ya hemos visto, utiliza un lenguaje científico actualizado cuando describe la transformación cosmológica de la tierra al irrumpir el milenio. Daneri repara que tampoco es tan casual que hable incluso de “*Observaciones*” en el subtítulo de *La Venida del Mesías...* lo que tiene una connotación científica modernizante y poco común en los ensayos teológicos de entonces. Tanto es así que incluso el informe de uno de los canónigos que evaluaron la obra de Lacunza a solicitud del Tribunal de la Inquisición de Sevilla<sup>76</sup> establece un paralelo entre Lacunza y científicos modernos como Newton. Daneri asevera con razón que «desafiar la autoridad de la Iglesia Católica en materias teológicas, en un momento de la historia en que Roma se ve amenazada por la legitimación regalista de la injerencia de los reyes en asuntos eclesiásticos, el jansenismo y las ideas ilustradas, es un riesgo que Lacunza paga al precio de no conseguir la ansiada licencia eclesiástica para la publicación de su obra».<sup>77</sup> Este mismo autor sugiere seguir estu-

73 Juan José Daneri, «Escatología y política jesuitas. La profecía del fin de los tiempos según Manuel Lacunza», *Rev. Mapocho* 58 (2005): 181-201.

74 Daneri, «Escatología y política jesuitas...», 191. Recientemente hemos conocido un muy interesante y documentado estudio sobre las conexiones de Lacunza con la ciencia moderna: Patricio Leyton- Zenobio Saldivia, «Los cielos y el fin de los tiempos. La astronomía en la obra teológica de Manuel Lacunza», *Teología y Vida* 58/3 (2017): 355-378.

75 Daneri, «Escatología y política jesuitas...», 193.

76 Daneri, «Escatología y política jesuitas...», 194. La opinión del censor Francisco Javier Cienfuegos sobre *La Venida del Mesías* la recoge Hanisch, *El Padre Manuel Lacunza*, 223.

77 Daneri, «Escatología y política jesuitas...», 196.

diando la obra del jesuita desde la perspectiva de la *subalternidad* y de la *colonialidad*. En esta línea, resalta que Lacunza y su “alter ego” Ben-Ezra, “hebreo-cristiano” (su seudónimo), se encuentran exiliados-desterrados y desprotegidos y, por otro lado, el interlocutor de la obra es el “sacerdote Cristófilo”, sacerdote fiel a Cristo e igualmente sin poder.<sup>78</sup> Lacunza, desde el margen y exiliado, escribe su libro crítico del sistema teológico y de los poderes vigentes invocando sólo la autoridad superior de las Sagradas Escrituras interpretadas literalmente. Al respecto, Daneri señala que, si bien es cierto que este discurso milenarista de Lacunza «no es necesariamente colonial sí lo es el hecho de que en *La Venida del Mesías en gloria y majestad* un tema de carácter universal europeo y europeizante sea presentado y defendido por un individuo subalterno, cuyo origen está en la periferia de un imperio debilitado».<sup>79</sup>

La pregunta por *lo americano* sigue ocupando la atención de los especialistas. Ya sabemos la rotunda opinión de Mario Góngora al respecto cuando afirma que para Lacunza «no existe el tema americano. El suyo es un milenarismo estrictamente situado en la línea europea».<sup>80</sup> Por el contrario, Miguel Ángel Farías,<sup>81</sup> ha señalado que sí hay elementos que pueden fundamentar el *carácter americano* de la obra: un discurso que no sólo tiene conciencia de la censura, sino que la integra en su desarrollo y que se expone abiertamente a la crítica y a la opinión de los sabios... (Véase *Prólogo* del mismo Lacunza). Sin embargo, el autor no se paraliza ante la censura porque está persuadido de la verdad e importancia de su sistema. Además, Farías subraya que «la profunda soledad del exilio y la presión de la censura produjeron una fragmentación en Lacunza, que se manifiesta en la estructura dialógica del discurso, en la necesidad de construir (por medio

78 Daneri, «Escatología y política jesuitas...», 197.

79 Daneri, «Escatología y política jesuitas...», 199.

80 Góngora, *Manuel Lacunza, La Venida del Mesías*, 17.

81 Miguel Ángel Farías, «Lo americano en el texto *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*, de Manuel Lacunza», *Logos* 1, (Segundo semestre 1989): 1-21.

de la profecía) el lugar que no tiene, y en el enmascararse detrás de un pseudónimo (Juan Josafat Ben-Ezra)». <sup>82</sup>

Con todo, ya vimos que Jorge Seibold, después de analizar la repercusión de la obra en Latinoamérica en la época de la independencia y especialmente su significación política a partir de la interpretación lacunzista de las profecías de Daniel, concluye que las enseñanzas de *La Venida del Mesías* «más allá de su propia intencionalidad, ponían sobre el siglo presente y en particular sobre las monarquías de su tiempo un velo de fragilidad, que alentaba a no pocos en su ideal revolucionario. En este sentido la obra de Lacunza, aún sin quererlo, colaboró en América a su ideal emancipatorio». <sup>83</sup> Con esta nueva tendencia interpretativa se abren, a mi modo de ver, nuevas perspectivas de investigación a explorar ulteriormente.

### **Reflexiones conclusivas: efectos sociopolíticos y utópicos de la obra de Lacunza**

En medio de la agitada vida sociopolítica manifiesta entre fines del siglo XVIII y las primeras décadas del XIX, cargada de una atmósfera apocalíptica, entusiasmos mesiánicos y afanes de emancipación, *La Venida del Mesías*, suscita toda suerte de interpretaciones y sectores diversos se interesan por leerla y difundirla en Latinoamérica. El milenarismo lacunziano ofreció (y puede ofrecer), históricamente, diversas posibilidades de lectura. Pienso que esta diversidad se explica en gran parte por motivos intrínsecos del texto, es decir, porque la misma obra del jesuita está atravesada, por una doble perspectiva: la profético-apocalíptica <sup>84</sup> y la utópica. <sup>85</sup>

<sup>82</sup> Farías, «Lo americano en el texto...», 19.

<sup>83</sup> Seibold, «La Sagrada Escritura y la independencia americana», 250.

<sup>84</sup> Véase Parra, «Historia y escatología en Manuel Lacunza. La temporalidad a través del milenarismo lacunziano», *Teología y Vida*. XLIV (2003): 167-183.

<sup>85</sup> Véase Claudio Rolle, «Vida de Manuel Lacunza: un jesuita utópico», *Artes y Letras, El Mercurio*, 17 de junio de 2001, E-11; Parra, *El Reino que ha de venir*, 102-103, nota 31, (Edición de 2011, 181, nota 31).

En efecto, para Lacunza, como para todo milenarismo en sentido estricto,<sup>86</sup> según Cohn, la realización de la esperanza y de la salvación es un acontecimiento histórico visible (no es interior ni sólo espiritual), colectivo universal (afecta a toda la humanidad), radical y total (implica una transformación en todas las esferas de la existencia: significa el establecimiento de una armonía entre el hombre y Dios, entre el hombre y la naturaleza, y de los hombres entre sí). La era mesiánica comporta, en fin, una perfección moral, social y cósmica. En este sentido, desde una perspectiva histórica la esencia de milenarismo reside precisamente en «la esperanza de un cambio completo y radical del mundo, que se reflejará en el milenio, un mundo limpio de todas sus deficiencias presentes».<sup>87</sup>

Es cierto que no se puede minimizar que el autor contempla la historia sometida a una decadencia continua hasta llegar a la última crisis, donde tiene lugar la mayor manifestación anticristiana, una exacerbación del mal. Sin embargo, nuestro jesuita no pertenece al grupo que después de la decadencia final sólo puede vislumbrar un fin del mundo y de la historia. En realidad, en su análisis el desenlace final de este siglo, de esta historia actual, trae consigo el fin del “imperio y la dominación”, en concreto, el fin del Cuarto Reino (las monarquías absolutistas de fines del siglo XVIII), según la interpretación que hace de la profecía de Daniel 2. Recordemos que, en sus palabras, «no falta ya sino la última época, o la más grande revolución».<sup>88</sup> El autor combina esta convicción del fin inminente de una época con la esperanza bíblica de una fe universal, de una ‘justicia universal’ jamás vista en el orbe (Is 65; 2 P 3, 13), y de un estado de concordia y ‘paz universal’ (Is 2, 1-4). Para Lacunza, la humanidad vivirá entonces sin violencia política ni económica, sin esclavitud, sin ‘imperio’ ni ‘dominación’. La esperanza mesiánico-milenarista conlleva

86 Cohn, *En pos del milenio*, 13-14. Ver también reflexiones recientes sobre el punto en Simón Critchley, *La fe de los que no tienen fe. Experimentos de teología política* (Madrid: Trotta, 2017), 118-125.

87 Eric Hobsbawm, *Rebeldes primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX* (Barcelona: Crítica, 2014), 84.

88 Lacunza, *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*, I, 294.

la instauración de la paz basada en la justicia, lo que a la vez exige una transformación sustantiva del mundo (siglo) actual. En suma, «el mundo nuevo que esperamos después del presente debe ser sin comparación mejor que el presente».<sup>89</sup>

La esperanza del milenio posibilita experimentar un tiempo de la inminencia, de la expectativa de un próximo cambio de época que genera una urgencia de actuar en el ahora. Se espera la irrupción del futuro que, a la vez, está cercano. En cualquier momento puede llegar el mundo nuevo. ¡El tiempo urge! Quizá por esa razón, Lacunza culmina su obra señalando que “*no perdamos tiempo*” dado que es preciso vivir desde ya con *fe* y *justicia*.<sup>90</sup> Insiste en la centralidad de la *fe* y la *justicia* a las que considera «*dos alas absolutamente necesarias e indispensables... no separadas sino unidas entre sí y ayudándose mutuamente como buenas hermanas*».<sup>91</sup> El mundo en que se encuentra está en gran parte desacreditado y otra era está en marcha, a punto de surgir, y el nuevo orden que viene comporta una reestructuración política, religiosa y cósmica de inéditas proporciones.

Con todo, salta a la vista la analogía existente entre la tesis milenarista y el talante utópico. En consecuencia, no se puede negar que hay un vínculo entre el milenarismo lacunziano y el pensar utópico: los rasgos de ambas formas de espera señalan el parentesco que existe entre el pensamiento milenarista y el pensamiento utópico. En efecto, ambos miran hacia un tiempo social de perfección, hacia una sociedad moral y políticamente perfecta, lo cual implica una crítica radical del presente a la luz del futuro visualizado y deseado y, a la vez, un profundo cuestionamiento del poder político establecido (incluso religioso). Pero que ambos pensamientos estén enlazados no significa, de ningún modo, que sean idénticos.<sup>92</sup> El milenarismo mira hacia la total transformación de la sociedad y de la

89 Lacunza, *La Venida del Mesías...*, IV, 81.

90 Lacunza, *La Venida del Mesías...*, IV, 431-432.

91 Lacunza, *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*, IV, 431.

92 Véase Martin Buber, *Utopie et Socialisme*, (Aubier, 1977), 26, en P. F., Moreau, *La utopía. Derecho natural y novela del Estado* (Buenos Aires: Hachette, 1986), 36-37.

historia, esto es, el cambio anhelado del mundo es, a la vez, social, político y cósmico, mientras que la utopía enfatiza el cambio social y político, limitándose fundamentalmente a la órbita propia de la sociedad. Por otra parte -y esta es la diferencia fundamental- tanto en Lacunza como en el milenarismo en general, el acto decisivo, el agente fundamental de la transformación esperada es de origen divino y, por lo mismo, además de la acción de Dios a través de su Mesías, también permanece abierto a la trascendencia y al don de la eternidad tras la esperada resurrección de todos los muertos (aunque no desaparece -en Lacunza- el llamado a la acción vigilante y urgente desde la fe y por la justicia). En cambio, en el caso de la utopía, se confía en las capacidades racionales y transformadoras del ser humano quien, con su voluntad y su libertad, puede y debe intervenir en la sociedad constituyendo el factor principal de los cambios ansiados en el plano sociopolítico y cultural y, con todo, tiene como horizonte un futuro intrahistórico.<sup>93</sup>

Considerando el conjunto de sus rasgos propios, la propuesta de Manuel Lacunza constituye, a mi modo de ver, usando la categoría que ensaya Henri Desroche desde la sociología de la esperanza, un «*milenarismo utopizante*».<sup>94</sup> Como tal, en su contexto y circunstancias inmediatas, el lacunzismo con su anuncio de un reino mesiánico político y cósmico pudo inspirar procesos de búsqueda de autonomía en la Latinoamérica que en las primeras décadas del siglo XIX buscaba consolidar su emancipación. De todos modos, permanece, en el planteo lacunziano, un insoslayable polo utópico que, sin duda, despertó y confirmó pretensiones de un mundo mejor, de paz y justicia universal, en la historia concreta. No es extraño entonces que los precursores de la independencia,

---

93 Véase Frank E. Manuel (comp.) *Utopías y pensamiento Utópico* (Madrid: Espasa Universitaria, Espasa-Calpe, 1982); Góngora, *Estudios de Historia de las Ideas y de Historia social*, 40-46. Ya es un clásico el análisis de Karl Mannheim en torno a la relación entre pensamiento utópico y milenarismo. Mannheim propone considerar a la conciencia y praxis milenarista (particularmente Thomas Müntzer y los anabaptistas) como *primera forma de mentalidad utópica* (Véase Karl Mannheim, *Ideología e utopía* (Rio de Janeiro: Guanabara, 1986) 235-285. Sobre Thomas Müntzer y el anabaptismo se puede consultar: Cohn, *En pos del milenio*, 327-392, igualmente es de interés la reseña de Delumeau, *En busca del paraíso*, 88-95.

94 Desroche, *Sociología da Esperança*, 174.

pensadores liberales e ilustrados, como hemos visto en el desarrollo de este trabajo, encontraran en la obra de Lacunza no sólo un instrumento adecuado para la autoafirmación americana sino también una fuente de inspiración y legitimación de sus proyectos libertarios y utópicos.

## Bibliografía

- Bull, Malcolm (compilador). *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo* (México: Fondo de Cultura Económica, 1998).
- Cohn, Norman. *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media* (Logroño: Pepitas de calabaza, 2015).
- Delumeau, Jean. *En busca del paraíso* (Bogotá: FCE; Luna Libros, 2014).
- Desroche, Henri. *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et des millénarismes de l'ère chrétienne* (Paris-La Haya: Mouton, 1969).
- Desroche, Henri. *Sociología da Esperança* (São Paulo: Paulinas, 1985).
- Daneri, Juan José. «Escatología y política jesuitas. La profecía del fin de los tiempos según Manuel Lacunza», *Rev. Mapocho* 58 (2005): 181-201.
- Góngora, Mario. «La obra de Lacunza en la lucha contra el 'espíritu del siglo' en Europa 1770-1830», *Historia* 15 (1980): 7-65.
- Hanisch, Walter. «El Padre Manuel Lacunza (1731-1801), su hogar, su vida y la censura española», *Rev. Historia* 8 (1969): 157-232.
- Lacunza, Manuel. *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*, 4 Tomos (Londres: C. Wood, 1816).
- Parra, Fredy. «Historia y escatología en Manuel Lacunza. La temporalidad a través del milenarismo lacunziano», *Teología y Vida* Vol. XLIV (2003): 167-183.
- Parra, Fredy. *El Reino que ha de venir. Historia y esperanza en la obra de Manuel Lacunza* (Santiago<sup>2</sup>: Ediciones Universidad Alberto Hurtado-Pontificia Universidad Católica de Chile, 2011).
- Phelan, John. *El reino milenario de los franciscanos en el nuevo mundo* (México: UNAM, 1972).

- Seibold, Jorge. «La Sagrada Escritura y la independencia americana. El jesuita Lacunza y su milenarismo profético», *Stromata* 56 (2000): 227-251.
- Vaisse, Emilio. *El Lacunzismo. Sus antecedentes históricos y su evolución* (Santiago: Universitaria, 1917).
- Vaucher, Alfred-Félix. *Une célébrité oubliée, Le P. Manuel Lacunza y Díaz [1731-1801]* (Haute Savoie:<sup>2</sup> Imprimerie Fides, Collonges-sous-Salève, 1968).
- Villegas, Beltrán. *El milenarismo y el Antiguo Testamento a través de Lacunza* (Valparaíso, 1951).